

Henologie から Theologie へ

—— マイスター・エックハルトの救済論的 unum の通景 ——

田 島 照 久

目 次

- 1 プロティノスの Henologie: τὸ ἓν (一者)
- 2 エックハルトの Theologie: Deus unus est. (神は^{いつ}一なるものである)
- 3 エックハルトの unum 神論における三つのアспект
- 3・1 「unum (一者) である限りの unum (一者)」の観点
 - 3・1・1 プロティノスの否定言辞
 - 3・1・2 プソイド・ディオニシウス・アレオパギタの否定神学
 - 3・1・3 トマス・アクィナスの否定の道
 - 3・1・4 エックハルトの否定
- 3・2 「indistinctum (区別なきもの) としての unum (一者)」の観点
 - 3・2・1 unum (一者) と indistinctum (区別なきもの) との同一
 - 3・2・2 indistinctum(区別なきもの) と distinctum(区別あるもの) との relatio (関係)
 - 3・2・3 indistinctum (区別なきもの) と三・一神論
- 3・3 「negatio negationis (否定の否定) としての unum (一者)」の観点
 - 3・3・1 第一否定性 (negatio I)
 - 3・3・2 第二否定性 (negatio II)

1 プロティノスの Henologie: τὸ ἓν (一者)

我々が身を置いている多様極まりない世界にあってその多様な有の根拠を問うこと、これが問題の発端である。一気にその全存在の多様性の始源へと迫りゆき、根源への問の地平をその根拠そのものに立って揆無すること、この徹

底的なアナバシスの道（上昇道）を辿りきることこそが、論理的整合性に必ずしも一義的に貫かれていないプロティノスの難解な資料群を理解する唯一の途^{みち}であることは言を俟たない。プロティノスは体験的自証が論理的整合性に優先する典型的資料群であるといえる。

脱自的観照によってたどりついた心的境位については根源から遠ざかるカタバシス（下降道）の道のりにおいて何程かの消息がロゴスとして型どられているにすぎない。

ヌース（知性）⁽¹⁾はこの始源の自己を「一者，*τό ἓν*」と名づける。根源をめぐる思惟は根源そのものより遠ざかることによってはじめて可能となるからである。反省的知はこの他ならぬ知性自身が一者からの流出（*emanatio*）によって生み出されたと語る。無論のこと知性は一者そのものではない。ならば一者は多者たる知性をどのようにして生み出したのであろうか。ここに知性の立場での論理の整合的要請が一者へと向けられてくることになる。一者から多者たる知性の生成は一者が自己自身をふりかえって完全にみることによってなされるとされる。⁽²⁾

一者が一者を完全に見るとされたが、しかしながらこの「見る」ということはむしろ生み出された知性の側に属する、いわば知性の本質行為に他ならない。そもそも一者はあらゆる多者性を排除した唯一純粹無雑な一であり、一切の関係性を絶っている。従ってそこにはふり向く自己とふり向かれる自己といった自己回帰（*Selbstreflexion*）を可能とする関係性など一切入りこむ余地などないはずである。その端的な一がなぜに自分自身をふり向くとされるのであろうか。これが古来有名なプロティノスの *aporia* と呼ばれるものである。

とするとプロティノスの以上のような言説は一者からの知性の由来が次のようにしか把握されえないことをもの語るものである。つまり、一者は一者としてとどまりつつ、一者にとどまることが同時に自己を観る知性を誕生せしむることになるのであると。この場合一者が一者としてとどまりつづけることは一

者が一者自身でありつづける限りない豊かさとされ、その豊かさの横溢が知性を必然的に生み出すに至るとされる。ただしこの必然性は当然一者自身の外にその根拠を有するのではなく、根源としての一者の豊かさの横溢の内にあるものなので、他者を生み出す、一者から多者への「開け」として、自由とひとつにみられうるものである。ただしこの場合、横溢とか流出といった思惟は一者という概念にもともと与えられている形而上学的必然性であって、本来プロティノスの脱自的観想に映現した体験的領域に属する事柄であり、横溢に対して「なぜ」という根拠への間の余地は既に絶たれている。一者は一者それ自身を根拠づけるいかなる他者をも持たないという理由から他者を生じしめる働き、即ち他者の存在を根拠づける働きは「自由」な行為でなくてはならず、一者の自己展開という形而上学的必然性はこの自由によって支えられているといえるのである。

多者の内で自己自身を返照している一者、それが知性であり、一者が自己自身にふり向くことによって知性が成ずるという先のことは知性の本質としての思惟が常に自己の根源たる一者へと向けられていることを表わしている。ただし多者として自己思惟を展開している知性は常に一者への帰還の遡元的方位性を持つと又同時に、質料化への下降的必然性に貫かれ、一者の豊かさの自由な横溢としての更なる emanatio（流出）の生起へと導びかれていく。知性はプロティノスにあって、壮大な存在論的ヒエラルヒーの一階段としての上位位相を形づくっているのである。その過程は最も低き質料的なるものの段階に至る迄止むことはない。即ち一者は根拠づける根拠として常に万物生成の全プロセスを貫いて現前する現実的力であり、その意味で万物に内在するが、同時にそれは万物を在らしめる根拠として、より根源的な存在論的 Priorität を有する。その意味から既に超越である。以上の観点からするならば、一者には純粋な内在も純粋な超越も共に帰することができない。

知性はその本質行為として、自己返照の回帰的思惟を通じて一者それ自身を

思惟する。そしてそのことは「多者」の内で「一者自身」が自己思惟を遂行していることとして理解されていくのである。

知性の生成が流出 (emanatio) として理解されていった時、重要なことは、どこまでも一者は一者としてとどまり、決して emanatio の内に自己を拡散消滅しないという、在らしめる根拠としての一者の不動性である。

以上を補足しながらまとめるならば次のようになるであろう。一者が自己自身をふりかえることによって知性が生起するがその際一者は自らのもとに不動にとどまりしかし同時に他者たる知性が生起する。知性は一者から第一義的に生じた実体であって、知性の本質は多者としての一者の自己返照 (Selbstreflexion) のはたらきに他ならない。知性はその意味で多様化された一者である。それ故に知性は外へと自己展開すると同時に、自己の起源へと帰趨する根本的志向性を有する。この外への自己展開は一者自身の形而上学的必然性であり、起源への回帰は知性の本質的行為である。一切の関係性を超絶した一者が多者を生み出すというこの矛盾は emanatio (流出) という事態に即して泉の比喻⁽³⁾のもとに次のように説明されていく。つまり泉というメタファーの担う象徴的事態はひとつには常に湧き出し流れるということと、もうひとつは泉は泉以外にその起源を持たず、自己自身からの尽きることのない湧出が泉の本質を形づくっていること、そして更に自己自身からあふれ出すことによって泉自身はいかなる流失も減少もなく、むしろ尽きることのないその湧出、流出の当処にこそ泉の泉であることの本質があるとされることにある。流れ出た水脈は、泉から流れ出たものとして、その由来を泉に持つことによってのみ存在し、常にあふれ出すという泉の本質の現前に根拠づけられてのみその存在が保たれている。泉はなぜあふれ出すのかと問うならば、そもそも泉という概念の内にはじめから本質的構造契機として横溢が組み込まれているのだといわざるをえない。

一切の関係性を絶した一者が多者を生じせしむるという矛盾はしかし一方で、

一者が流出によって世界の内在的根拠となるのであるから世界は一者の自己客体化にすぎなくなるとする一元論的汎神論をしりぞけることとなる。どこまでも一者の無関係性に基づく超越的契機が一元論的汎神論からプロティノスの一者を分かちつのである。泉の比喻で語れば、泉に依らぬ流れはないが、個々の流れの総体が決して横溢を本質とする泉そのものと同定されえぬように、根源一者は emanatio の内に自己を解消蕩尽することはない。

知性の本質的行為は自己を思惟することであり、その自己思惟はとりもなおさず自己の起源たる根源一者への思惟を意味していたが、この多から一への回帰を説明するモデルが円運動というメタファーである。⁽⁴⁾ 円周上の多様な角度はすべての角度の集まり来たる円心をその起点としそして終点としている。円心の力と本質は円周上の運動の多様な角度にその都度顕現し、円心は自身展開されえぬものとして、円周上に展開された一切の角度を自己に求心し、円運動は円心への帰還の力（求心力）によって正に円運動でありうることになる。知性の展開と回帰の力はこのような事態として把握されることが求められているのである。

一切の多者性、関係性を絶する一者が自己自身をふりかえるという正に関係性の内で多者たる知性を生むとする言表は、確かにロゴスレベルにおいては矛盾以外の何ものでもないであろう。しかしこの言表は同時に絶対の寂滅境から突如として慧が発動するその消息を、論理的破綻の故にいわば鮮やかに垣間見せているともいえるのである。

しかし一者の全貌は根源一者の心行処滅底の絶対境から一転して発現した知性の再帰的自己観照の慧眼においてすらわずかにおぼろげながら映現するにすぎない。一者は一者自身において語られることはなく、知性の自己思惟を通じて、主客に分断された多様性の統合たるべき始源的一性として知性により思惟されたあるいは思惟されるべきもののノエトンとしてのみはるかに斫額されるにすぎない。しかしプロティノスにおける一者は不可説、不可得、不可捉の絶対

超越者として無関係性の孤塁を守っている孤絶した不動者にとどまらず、一切の多者たる個物を現にこの世界にあらしめつづける現実的力としてとらえられていた。そのいわば超越的内在が「根拠づける根拠」としての一者の本質をなすのであり、我々にとっては一者をめぐる思惟の第一義的関心事となっているのである。

この一者の根本趨勢 (Grundzug) をキリスト教における神論の思弁モチーフとして受けつぎ変節奪胎し、徹底的にロゴスに映そうとしたのがマイスター・エックハルトであった。「ドイツ・ミスティックの眼^{まなこ}」と後世称せられるに至った彼の眼裏に映じた一者をめぐる思惟は一者概念の二様の展開を通じて執拗に追いつめられている。そして絶対不可動、孤絶の超越者と世界内在根拠としての現実者という相容れない二つのモメントの双立を概念そのものの構造契機からどうにか定立させようとするロゴス化の試みはエックハルトの精神的遺産をひきついだニコラウス・クザーヌスの「non aliud (非他)」の概念にまで通時している。

プロティノスによって立てられた究極始源者「hen (一者)」のロゴス化は論理的形象化の次元ではいわば凄絶たる破綻を露呈しながら、しかしそれ故尚一層超越的観想体験の底知れぬ深淵を垣間見せつつ、ドイツ・ミスティックという中世キリスト教世界へと水脈^{みづ}を継いでいったのである。

hen (一者) をめぐるノイプラトンの思惟即ち Henologie を手がかりにしてキリスト教的神論 Theologie がどこまで基礎づけられ展開されうるか、我々は以下マイスター・エックハルトの一者をめぐる思弁に即して Henologie から Theologie への道筋を辿っていきたいと思う。

2 エックハルトの Theologie: Deus unus est.

(神は^{いつ}一なるものである)

エックハルトは自らの思惟を展開する上での哲学的オルガノンをパラダイム

風に「三部作への全般的序文 (Prologus generalis in opus tripartitum)」の中で告げている。第一部作、命題論集で予定されていた14の論述の中で、「第二番目の論述としては、一者性 (unitas) と一者 (unum) について、そして又その反対概念である多者 (multum) について扱われる。」^[5] と予告する。命題論集は現在伝わっておらず、その具体的内実が残された他の諸資料に基づいて類推せざるを得ないが、少なくともこのプロログスでは一者は多者とのあるいは一者性は多者性との関わりの内で問題にされているということだけは知ることができる。ここでは関係構造における一者への関心がはっきりと表明されている。

この unum (一であること) は神の内の超越範疇 (transcendentia) として、エックハルトにあっては esse (有), bonum (善), verum (真) 等の termini generales (普遍述語) のひとつとして神の内の完全さ (perfectio) とされ、^[6] 神を述語する場合互換可能なものとされる。しかしながらこれらの完全さの内でも unum (一であること) は尚一段の優位を有する。というのも bonum (善) には獲得可能性 (ratio appetibilitatis) という覆い (velamen boni) が付け加えられ、verum (真) には認識可能性 (ratio intelligibilitatis) という覆い (velamen veri) が付け加えられるのに対し、unum (一) には、それ自身において不可分であり (indivisum in se), 他からは分けられている (divisum ab aliis)^[7] ことにより、即ち自己認識を成立せしめる内的他者性も、あるいは外に並び立ついかなる外的他者性をも絶した、その意味では内外の別さえ成立しえないような一であること^{いつ}によってせいぜいが「不可分性」という否定性が unum (一) に帰せられるにすぎず、神の唯一性あらわすのにふさわしい完全性であるとされている。つまり bonum と verum とが獲得や認識という多者性を前提とした能所の関係性を基礎とする完全性であるのに対し、unum は無関係性に立った神の絶対超越性を示す一段優位な完全性とされているのである。ここでは明らかに一の多に対する形而上学的優越というノイプラ

トンのモチーフが看取される。^[8]

それでは同じ互換可能的完全さとされた esse (有) と unum (一) との関係はどのようにみなされているのであろうか。

esse は常に^{いつ}一なるものであり、一なるものの内にある。しかし esse は神であり、一なるもののこの覆いの下で (sub pallio unius) 神は一切のものとひとつとなり、一切のうちにある。逆に語れば一切の存在者は神を一なる者の覆いの下で一なるものの独自性の下でつかむのである。^[9]

ここでは esse (有) は unum の覆い (pallio) としてとらえられている。一切をあらしめている神の現実的力はエックハルトにおいては esse をめぐる存在論的テーマ領域で見定められるであろうという予測がこの一文からつくのであるが、この esse も unum の覆いでしかないと語られる時、ipsum esse (有そのもの) としての神という神論に対して unum のアспектからの神論への尚一層に強い関心の方向がうかがわれるのである。それ故にエックハルトは彼の展開しようとする神論を unum という概念に即して次のように説き起こす。

「Deus unus est: 神は^{いつ}一なる者である。」このラテン語による神論の命題化は旧約聖書申命記 6, 4, 「主は唯一の主である。」の箇処と新約聖書ガラテヤ人への手紙 3, 20, 「神はひとりである。」という箇処とを典拠としている。このように定立された神論的命題は、三位一体の祝日の後の第13番目の日曜になされた説教 (Sermo XXIX)^[10] の中心テーマとして様々な観点を介して展開されていく。先ず冒頭では、アンセルムスとアウグスティヌス、更にセネカの言葉を挙げ、神に勝る何ものも思惟することが出来ず、それ故に神の偉大さは、神に増して偉大なる者を思惟することができない点にあるとするいわば信仰告白につづいて、以下一者性に即した考察がなされていく。即ち神はその単一性において無限であり、その無限性において単一である。従って神はいたるところにあり、いたるところで全てである。^[11] いたるところにとは神の無限性によ

るもので、いたるところですべてとは神の単一性によるものである。神のみがすべての事物の内に、即ちそれらの本質の内に沈潜するが、通常の事物は他の内へと沈み入ることは決してない。神は一切の事物の最内奥に、つまりひとり最内奥においてのみあり、神だけが一なるものである。⁴²⁾

神は一切の存在者の最内奥に (in intimis) しかも一なるものとして (unus) ある (est) というこの言葉は神は一切事物、多者の存在根拠として、多者の最内奥に内在することを語るが、同時に多を絶した一の超越を決して損なわないという神論の本来の観点との関わりは次のような理解に基づいて説明されていく。

それは一者である限りの一者の内に一切の事物はあるからであり、一切の多者性は一なるものであり、一者の内に、一者によってあるからである。⁴³⁾

ここで語られている「一者である限りの一者 (ratione qua unum)」とは神の一者性それ自体であり、多者である一切事物は無分節、未発出のイデアの原像として ipsum esse (有そのもの) の内に、即ち神の内に保たれていることになる。そしてこの神の内の一切事物のイデアに従って、このイデアを Exemplar (範型) として、神のロゴスによる創造がなされたとされるのである。⁴⁴⁾ この一者である限りの一者という神論のアスペクトは更に一層思弁的なそれ故にキリスト教神論としては一段とダイナミックな展開をみせることとなる。一者の自己内不可分性はそもそも一者の概念に構造的な契機であった。むしろ外に他を絶するあり方は内外の区別を絶した不可分性といった方がより適切であろう。この観点より unum は神論上次のような展開をみることになる。

従って一者は一切のものと区別がない。(quia unum est indistinctum ab omnibus)。かくて一者の内にはその無別性 (indistinctio) あるいは一性 (unitas) に基づいてすべてのものが存在し、そして有 (esse) の充実がある。⁴⁵⁾

ここに一者 (unum) の一性 (unitas) は区別なきもの (indistinctum) の無別性 (indistinctio) という新たな概念に置き直され、この無別性によって一者の内なる ipsum esse は区別ある多を区別なき一として、即ち未分の多として包蔵する充実 (plentitudo) としてとらえられていくことになる。

一者は又その本質に従って (per essentiam) 有それ自体 (ipsum esse) とあるいは本質と、即ちその一なる本質と結びつくのである。⁴⁴

スコラ哲学の存在論にあって、特にトマスの存在論にあっては、神は純粹なる有、有そのもの (ipsum esse) とされ、一方被造物においてはこの神の有 (ipsum esse) が創造を通じて制限された分有の形で与えられているとされる。それ故に被造物は有限なある何かとして現実存在している (existere) ことになる。この existentia はそれ故に何であるかというこの「何々性 quidditas」という ens の本質 (essentia) によって制限されて受けとられた esse の姿であるといえる。それに対して神の内なる esse は一切の限定を超えた esse そのものであり、もし被造物の esse (有) と essentia (本質) との関係構造をもって神の esse を語ろうとするならば、神においては esse と essentia とは区別がない、同一であるといわざるをえない。通常神の esse と essentia との同一はこのようにして語られるのであるが、ここでは神の本質は一なる本質であり神の esse (ipsum esse) とは無差別であると unum の無別性から同一が語られている。このことを逆からいうならば、神の内の esse は神の無別性 (indistinctio) によってはじめて一切の限定を脱した純粹無雑な esse そのものとされるのであり、indistinctum (区別なきもの) への概念展開をも含めた上で、Deus unus est.: 神は^{いっ}一なるものである。という命題はエックハルトにとって神論上、第一義的テーゼとみなしうるのである。先の「神はその単一性において無限であり、その無限性において単一である。」という単一性と無限性の回互依立的事態性も神の無別性 (indistinctio) という概念の内に納めうるものである。つまり、限定するとはそのものをあるものから分け隔て

ることであるから他者性の介入が限定性の根本事態となる。自己限定にあって
も自己は一方で他者として立ち現われ、関係構造を帯びることとなる。しかし
他者性を成立せしむるものは多様性であり、その多様性は他者からの区別性と
して自己同一性を成立せしむる契機として機能している。それ故に区別性の否
定は多様性他者性、一切の関係性の否定を意味し、一切の関係を絶ったところ
に限定性はありません。即ち無限者である。一方単一者も又内において関係構
造を絶っている。その意味で区別なきものである。無限性と単一性が回互的に
依立する場合、特に無限性は外における無関係性を、そして単一性は内なる無
関係性を表わしているといえよう。このいわば内外にわたる関係性の泯滅が
「区別なきもの indistinctum」という概念の本質構造である。しかし unum
という端的な概念で既に今見た事態は覆いきれているはずである。なぜに殊更
「indistinctum」という否定言辞を持ち出してきたのであろうか。

実はこの間の彼方に、Henologie から Theologie への新たな道のりが記さ
れているのである。この問題に直接立ち入る前に、先の Sermo (説教) の残
りの部分を抄見していくことにする。一者に関するエックハルトのいくつかの
アスペクトを確認することができるからである。

一者は善なるものよりも、一層高く、より先なるものであり、より単一な
るものであり、そして有と神とにより近くある。あるいはむしろその名に
ふさわしく、一なる有は有そのものと共にある。神は一なるものであるこ
とによってあふれ出る程に豊かである。というのも神は一なるものである
ことに基づいて第一者 (primus) であり至高者 (supremus) であるから
である。⁴⁰

ここには第一始源者でありその豊かさの横溢の故に一切を在らしめるものであ
るとされたノイプラトンの一者 hen の確実な残照を認めることができる。し
かし豊かさからの横溢がプロティノスにあっては形而上学的必然性であったの
に対し、エックハルトにあっては神の自由な行為として無からの創造というロ

ゴスによる creatio 論の内ではとらえられていることはいうまでもないことであるが、一方でこの形而上学的必然性という一者の根本趨勢は、魂との関係状況内において神の行為そのものの必然性としてエックハルトでは語られてくる。

例えば

父（たる神）は、永遠の内で生むのと全く同じ仕方で子を魂の内で生む。

好むと好まざるとにかかわらず神はそうせざるをえない（muoz）のである。⁴⁸

神の絶対自由な行為が、魂の側に立って眺めるならば確信された必然という法則性を帯びることになる。プロティノスにあっては一者からの展開は世界生成プロセスとして豊かさそのものの横溢からくる必然であり、又一者は一者の外にその根拠たる起源を持たない故に、一者の emanatio（流出）は根拠づける根拠としての一者の自由な行為であった。しかしエックハルトにあっては神の絶対自由の行為の只中に入ることは、自由そのものの根拠に魂自身が立脚することである。それ故に神の側に属する自由は魂の側の確信としての必然として語られることになる。ここで語られる必然性の言語は従って神の行為の自由を神の外なる何らかの根拠によって制限方向づけるものではなく、自由そのものの根拠に魂が触れた時に魂の側から発せられる自己決定の表明^{じえつ}として理解されねばならない。ノイプラトンの一者における自由と必然の同一は、エックハルトにあってはこのように魂の内に拓かれた神の場における確信として、神と魂の他者性解消を目ざす unum の言語として語られているのである。このようなロゴス化の究まった姿は例えばエックハルトの次のような言表にはっきりと示されている。

自己自身の根源に立って行為をなす、真理を得た人間に「なぜあなたは行為をなすのか」と誰かが問うならば、彼はきっとこう答えるにちがいない。次のように語る以外にないであろう。「行為するが故に行為する」と。⁴⁹

Warum (なぜ) という根拠への問いが無効となる ohne Warum (無理由) の世界こそが自由と必然の一つとなった世界である。「行為するが故に行為する : ich würde das umbe das ich würde.」という言表の構造、即ち自己の根拠を他ならぬ自己に求めるという再帰的循環のトートロジーは、根拠づける根拠の力の現前を語るものである。ここにみられる再帰的一性は一切の他者性を排除する unum の純粹さ (lûter) というモチーフにつながるものである。「行為するが故に行為する」という「行為」の自己理由の問題は、出エジプト記の「私は在って在るものである」に対するエックハルトの解釈と照らし合わせる必要がある。この問題に立ち入ることはできないが、見通しだけを述べておくと、Ego sum qui sum. (私は在って在るものである) という再帰的表明は一つに一切の否定性の排除を語るとされ、神が純粹な esse であることを表わしているとされる。しかし esse の純粹性は他ならぬ unum という完全性によってもたらされるのであるから、Ego sum qui sum. という esse をめぐる神論は unum をめぐる思惟領域でとらえ直されている可能性がある。この観点からドイツ語資料中でしばしば語られている「einic ein: 一なる一」を見直すこともできるであろう。

さて資料 Sermo XXIX に戻ると、神の豊かさは至高の起源としての一者であることに在するとされたが、それを受けて次のように説かれる。

それ故に一者はすべてのものの内へと下降していく (descendit)。しかしながら一者は常に一者にとどまり、分かたれたものを一つに統^{すべ}る。それ故に 6 は 2×3 ではなく、 6×1 である。²⁴⁵

この箇所では一は一のまま多の内に多の根拠としてあることが語られているが、6 は 2×3 ではなく、 6×1 であるとする比喩からは救済論的認識論に立った解釈も可能となる。我々被造物の自己同一的意識、即ちここでは被造物としての多者は数字の 6, 2, 3 をもって表わされているが、この多者の内での自己意識は数字の 1 をもって表わされている多ならざる一者を介して成立すべきも

のであると理解される。尚も比喩に即してみるならば、 $6 = 2 \times 3$ は自己認識の契機を同じ多者たる被造物（2, 3）に求めるあり方であり、 $6 = 6 \times 1$ は自己の起源たる一者において脱自的に自己認識を図るあり方といえる。しかしここでの数字の 1 は無論のことこの比喩のコンテクストにのっとって極限された一者のアレゴリーであって、もとより一者は 6 や 2 や 3 といった数性をトータルに超え出た、その意味で numerisch（数的な）mathematisch（数学的な）1 ではなく metaphysich（形而上学的な）transzendental（超越的な）一である。²⁴¹

次に Sermo では神が unum であることを二様の仕方で把握しうるものが説かれる。第一に神が unum であることを通じて神には有 (esse) が帰せられることとなる。神は神の有 (suum esse) であり、神は純粋な有 (purum esse) であり、そして一切の事物の有 (omnium esse) である。第二には、真に一なるものにおいては有 (esse) と知性 (intellectus) あるいは思惟 (intelligere) とは同一である。もし一者が思惟とは何らかにおいて異なった有をもつならば、それは複合されたものであって、けっして端的な一なるものとはいえないことになる。即ち、神のみが本来の意味において存在をし、同時に知性ないしは思惟であり、むしろ思惟そのものである。それ故に神は事物を知性によって有の内へとすえるのである。なぜならば神の内にあるのみ有と思惟とは同一であるからであるとされる。²⁴²

ここでエックハルトはパルメニデス以来の形而上学的テーマ「有と思惟の同一」の問題に神が一者であるという神論から言及しているが、esse と intelligere との同一の問題はエックハルトの思惟においては、イデア（神の内なるロゴス）を介在して語り出されたロゴス（神の外なるロゴス）によって一切事物が在らしめられたとする「御言^{ことば}による創造論」へとつながってくる。神が intelligere（思惟）であるということは一切の被造物は Exemplar（原像、範型）としてすでに神の内でも知られていることになる。ただしこの場合、一切の

被造物は未分の一として、神の内の^{いつ}一なる御言として esse そのものとして安らいでいる。ロゴスは知性認識 (intelligere) の産物である。世界がロゴスによる創造であるならば神のロゴスは在らしめる力そのものでなくてはならない。知性認識 (思惟) 即ちロゴスと esse はそれ故に不可分であり、神の一性にあっては同一であるとされるのである。

esse と intelligere との同一はプロティノスにあっては知性 (ヌース) において成立する事柄であり、一者自身は esse でもなく、ましては思惟でもない。しかしエックハルトにあっては unum である神の他ならぬその一性が esse と intelligere を無差別なものとし、しかも intelligere とは神の自己思惟 (自己認識) を意味するものであるから、ここには明らかな関係性 (relatio) への志向が認められうる。以上のような観点が先の Sermo XXIX から読みとれるのである。

3 エックハルトの unum 神論における三つのアスペクト

我々はここでエックハルトの unum の概念を三つのアスペクトを介して整理補足しながら、神論として展開されている思弁を検討していきたいと考える。三つのアスペクトとは次のごとくである。

- 1) unum (一者) である限りの unum (一者)
- 2) indistinctum (区別なきもの) としての unum (一者)
- 3) negatio negationis (否定の否定) としての unum (一者)

第一番目の「unum である限りの unum」とは、一切の被造物から超絶し、内外一切の関係性を絶ち、単一、純一な端的な「一」それ自体として、unum の無関係性に基づく絶対超越性の側面から神を語ったものであって、このアスペクトから語り出される言語は第一義的には否定言辭であり、その否定性は否定言辭の個々の内実を超えて人間言語自体の全的無効性を告げるが、その無力は単に消極的な無能力告白にとどまらず、確たる方位性をもった断念宣言であ

るといえる。つまり否定を通じて自己顕現する超越者の一種の *alibi* といった消息がこめられている。

次に第二の「*indistinctum* (区別なきもの) としての *unum* (一者)」というアスペクトは *in-distinctum* という語自体が示すように、先の端的な「一自体」の無関係性の観点から、一転して *distinctum* (区別あるもの) との矛盾・否定関係を通じて *unus* なる神をとらえていこうとするものであり、既に *relatio* (関係) の範疇がこの概念の内に構造的に持ち込まれている。*indistinctum* (区別なきもの) とは *distinctum* (区別あるもの) との否定関係においてつかまれた *unum* の相貌であり、姿であるといえよう。それ故この観点において特徴的なことは「区別無きもの」の「無」が無関係の孤絶をきり拓くのではなく、区別あるものと区別なきものが正にその否定関係において結びつき相即する事態をどうにかして捉えようとする思弁的動機がうがわれることにある。

このアスペクトの下では、それ故に *indistinctum* (区別なきもの) と *distinctum* (区別あるもの) との関係 (*relatio*) が、*indistinctio* (無別性), *distinctio* (区別性) という関係性概念を介して主題的に展開されていく。

第三の「*negatio negationis* (否定の否定) としての *unum*」とは、神論として「神は否定の否定である」ことを意味するが、ここでは先ず被造物の有する否定性について *unum* の立場から言及され、更にその否定性の否定こそが *unum* たる神であるとされるが、ここではその第一の否定性において我々の自己同一化の意識が成立することが示され、神が他ならぬその否定性の否定であるとされたことにより、我々人間の神への在り方の方向性が定まることになる。つまり「*negatio negationis* としての *unum*」という神論のアスペクトは、神認識の救済論的ダイナミズムにかかわる魂 (*Seele*) の自己否定、自己透脱の道として展開されていくこととなる。これは不可得、不可思議、不可称といった *unum* の無性が正に魂によって主体的に生きられることを意味する。そ

の意味で *unum* をその働きの側面からとらえようとする観点であるといえる。

以上のような大まかな展望を得た上で次にそれぞれのアспектにおける *unum* の思弁を資料に添いながら、エックハルトの思惟全体に対する連関も含めて検討を加えていきたい。

3・1 「*unum* (一者) である限りの *unum* (一者)」の観点

我々はこの第一のアспектにおいて、エックハルトの思惟におけるノイプラトンの伝統の一つの集約をみることができる。この観点に立つ限りエックハルトの Theologie はまぎれもなく新プラトン主義と軌を同じくしている。この観点から展開される神学は否定神学であり、プソイド・ディオニシウス・アレオパギタの影響を色濃くうけている。それ故我々はエックハルトの否定神学の質をはかるためにプロティノス、プソイド・ディオニシウス・アレオパギタ、トマス・アクィナスにおける否定神学をまず眺め渡し、最後にエックハルトのこの観点からの神論をみてみようと思う。

3・1・1 プロティノスの否定言辭

unum の自体が神論として問題とされる場合、その最も有効な言語手段はその語自体を否定する否定言辭であった。それはこのアспектが他ならぬ神の絶対超越性の高みに立つものだからである。この否定神学のモチーフはプロティノスにあっても明確な表現形式をもって散見しうる。例えば

一者の本質は一切の事物を生み出す者であるということにあるので、一者はそれらの内にはないことになる。それはそれ故何ものかでも、何らかの性質でも何らかの量でもなく、知性 (*νοῦς*) でも魂 (*ψυχή*) でもない。それは動いているものでもなく、又静止しているものでもなく、空間にもなく、時間の内にもなく、それ自身一つの形相をなすものである。あるいは

むしろいかなる形相にも、運動にも静止にも先だつものであるからそれは無形相である。²³

このような一切の否定によってしか指し示すことのできない一者は更に次のように説明されている。

この知性（ヌース）に先だつ驚くべきものがつまり一者であり、それは存在者ではない。もしそうでなければ、ここでは一者は他のものから叙述されることになってしまう。本当は一者にはいかなる名も帰されないが、もし何らかの名で呼ばねばならないとしたらそれを一般に一者と呼ぶのが適当であろう。²⁴

冒頭でも触れたように一者（τό ἓν）という命名自体が一者から第一の流出で生起せしめられた知性（ヌース）のレベルではじめて語られうるものなのである。それ故にプロティノスにあっては、「τό ἓν」と発語した途端にロゴスによる一種の不在証明が τό ἓν への帰還の動性を指示することになる。自己の言語レベルを超える事態を指示する否定言語は安らかな意味定着を放棄した空しさをその内実とせざるをえない。それは概念の外延を否定によって縮減することによって、むしろ概念の内包自体を逆に稀薄にしていく。

「……でもなく、……でもなく……」と限りなく言語を連ねていくその否定の力は、そもそもその言語レベルのものではなく、その言語にとってはメタ言語的彼方からの一方的力の顕現に他ならないからである。このプロティノスの否定言辭はプソイド・ディオニシウス・アレオパギタに至り更に極限化、徹底化をみることになる。

3・1・2 プソイド・ディオニシウス・アレオパギタの否定神学

今では Pseudo Dionysius Areopagita²⁵（偽ディオニシウス・アレオパギタ）の名の下で一括されているノイプラトンの色彩の極めて濃いいわゆるディオニシウス文書の内では、例えば「神名論（De divinis nominibus）」「天上

位階論 (De coelesti hierarchia)」や「神秘神学 (De mystica theologia)」などで否定神学 (θεολογία ἀποφατική) としてこの否定の一層の極限化が遂行されている。例えば「神秘神学」では次のように語られている。

本質を有するもの的一切を超え、神的存在である以上のそして善である以上の三位一体、一切のキリスト教的知恵を見張るあなたが我々をただ光と闇の彼方に導いてくれるだけでなく、不可思議なものを更に超えて密かに指し示す言葉の至高の頂近くにまで、単一な、絶対な、見渡すことのできない神の知の秘義が明かされるところまで、一切の光を超え出た沈黙の闇が真理を照らすそこに至るまで導いてくれるのである。……一切の根源は、被造物といわれるすべてのものを超えており、物質でもありえず、精神でもありえず、本質でも、生命でも、意識でも、物体でも、形でも、形相でも、像でも、アイデアでも、質でも量でも質料でもありえない。又いかなる偶然もいかなる関係も、いかなる失敗もこのものにはあてはまりえず、あるいはその全能を制限することはできない。又同時に光の欠乏もなく、いかなる変化も、変遷も、価値の減少も、無に帰することも、分割も不足も流出も又その他被造的感性領域に属するいかなるものもそのものとは見出し出せない。今や我々は更に進んで次のように語る。この根源は魂でもなく、精神でもなく、形成力も、思考も、理性も、認識も持たない。神は言い表わすこともできず、又表現を選ぶこともない。神は数も、序列も、大きさも、小ささも持たず、同等性でも不等性でもない。又相似性でも非相似性でもありえず、不動でもありえず、又動きもせず、自らの変化を望むこともなすこともありえない。つまり神は本質でも、実在でも、有でも、時でも、働きでも、妥当性でも、連続でもない。……神はつまり思惟では決して捉えられることはできない。神はしかし我々人間が理解しようという意味において知識でも、真理でも、支配でも、知恵でも、一者でも、一性でも、神聖でも、善でも、あるいは精神でもない。……非有も非有ならざる

ものも神にはあてはまらない。そして肯定も否定も届かない。⁸⁴

ここではプロティノスでの否定のあり方「一者は有ではない」が更に「非有も非有ならざるものも神にはあてはまらない」とされ、そこにメタ言語的方向への限らない超越的上昇志向が認められる。即ち「神は有でもない」とされた時、当然非有が想定されることになるが、その非有はすぐさま「非有でもない」と否定される。しかしこの論法は既に循環論的反復を断っている。非有でなければ有であるかというこれは既に「有でもない」と否定されているからである。即ち、非有、非非有と否定を何度も重ねていく方向は、有とか非有とかいった思惟のレベルがトータルに超えられていく否定神学の常軌にあるが、ここではその更に極限化、徹底化が遂行されて、語られた否定言辞そのものが又否定されてくるのである。この否定言辞をも次ぎ次ぎに否定していく方向には、対象言語を語るメタ言語が対象言語化されそれを語るより高次なメタ言語のレベルが現われるが、そのより高次なメタレベルさえも次ぎ次ぎと超えられていくというダイナミズムが認められる。「非有に非ず」と語られた時、「非有と非非有」とが一望されるメタレベルが現われるが、このレベルも「非有に非ざるものも神にあてはまらない」と又さっそう否定されるのである。

このことは一体何を意味するのであろうか。それは対象認識そのものが終息すべきことを物語っている。有を否定し（非有）、その有を否定した立場をも否定し（非非有）、更に有を否定する立場を否定したその立場が更に否定される（非非非有）。この否定は決して肯定へと安らぐことのない動性の内にあり、終ることのない遡源運動となる。一言でいうならばこれは思惟の自己否定の運動である。思惟の否定的自己展開によってしか神は語られないとした時、それ故この思惟の自己否定は、矛盾統合の新たなもう一つの高次のメタレベル開示を告げると共に、その開示がすぐさま否定の新たな根拠となり限りなく自己否定を展開させることとなるのである。ここでは思惟の空虚さが曝露されることになる。それ故に否定神学では、否定言辞で神を語ることと並んで、語

ることを止めよという沈黙の命法が随処で告げられている。しかし一方で「神は有ではなく、非有でもなく、非有に非らざるものでもなく……」という言葉表にはむしろ空虚さを貫いて進む飽くなき上昇志向といったものがみられる。このように表示の様態 (modus significandi) が超越的に次ぎ次ぎと否定されていく様は神の超越に由来する否定性が思惟の内に現前している姿といえるであろう。

3・1・3 トマス・アキナスの否定の道

ノイプラトンの色彩を強く帯びたディオニシウス文書は7世紀にはパウロの弟子ディオニシオス・アレオパギテスの著作として公認されキリスト教教会では重要な地位を占めるようになったため、この著作群の註解が数多く現われ、アルベルトゥス・マグヌスやその弟子トマス・アキナスも共に「神名論註解」を著している。

ではエックハルトの直接的思想背景の一つとなっているトマスにおいては否定神学の問題はどのように扱われているのであろうか。この問題は「神学大全 Summa Theologiae I. q. 13: 神の名について」で主題的に論じられている。⁸⁷

トマスによれば、神はこの世におけるかぎり我々にとってはその本質において見られることのできないもの、従って我々にとっては諸々の被造物に基づいて——即ち被造物の根源という関係 *habitus principii* に即して、卓越性 *excellencia* とか除去 *remotio* とかの仕方を通じて——認識されるほかはないところのものなのであるとされる。

神が名を持たないとか、名づけられる以上のものであるとかいわれるのは、神の本質が我々の認識や言葉によって表示するものを超えているという理由に基づく。即ちトマスは神について語られる名や言葉は神の本質そのものをその完全性に従って表わすことが出来ないという意味で神についての述語づけの無

効性を確認する一方で更にこの神の述語づけの無効性の意味するところをもう一步踏み込んで考察していく。

この世の生にあっては神の本質を、それ自身においてあるところに従って認識するということは我々のなしえないところであるが、我々はただしそれをそれが諸々の被造物の種々の完全性のうちに表現されているかぎりにおいて認識をする。我々が神に附する諸々の名称も、こうした仕方では、やはり神の本質を表示しているのである。²⁵⁴

我々における神の認識は、神から被造物に発出する諸々の完全性よりするところの認識であり、これらの完全性は、神においては、被造物におけるよりも、遥かに卓越した仕方に従って存在しているのではあるが、我々の知性がしかし、これらの完全性を捉える仕方はそれらが諸々の被造物においてあるときそうした仕方においてるにすぎない。²⁵⁵

つまりトマスにあっては、神が神自身を認識するとき仕方での神認識は被造物たる我々には全く不可能であっても、神に対して述語する人間の側の完全性、例えば善とか真とかはすべて神の完全性に発したものであり、その限りでたとえ不完全なあり方であったとしてもそのわずかな消息は伝えうるものであるとされる。

その際、我々が神に帰する諸々の名称において二つのことがらが区別して考えられねばならないとトマスは語る。一つはすなわち「表示されているところのもの *significata*」としての諸々の完全性そのもの、例えば、善性、生命、などであって、もうひとつは「表示の様態 *modus significandi*」である。このような名称の表示するものに関する限り、これらの名称は固有の仕方神に適合するものであって、被造物自身についてよりも神についてこそ、より固有のそしてより先なる仕方において語られるとされる。しかし表示の様態に関する限りにおいては、それは神について固有の仕方語られているのではない。なぜならばこれらの名称の有する表示の様態の適合するところのものは、被造

物にあるからである。

トマスにあっては、ある述語が神に帰せられるとき、例えば「神は善きものである」とされた時、その肯定的言辞の内に既に、その肯定言辞を支える前提要件として、否定神学の伝統が取り込まれているということになる。そのことをトマスは、*significata*（表示されているところのもの）と *modus significandi*（表示の様態）という二つの側面から説明しているのである。

即ち、表示されている善とか生命とかいった完全性は、本来神固有のものとして先なる仕方では神の内にある完全性であって、その意味で固有の仕方では神に適合する。しかし一方、表示の様態、善とか生命といった名称それ自体は、我々被造物の内にある完全性として、決して固有な仕方では神に適合するものではない。つまり表示の様態に従って語るならば、「神は善でもなく、生命でもない」ことになる。無論この場合、この述語が表示しているところの完全性が神に欠けているからではなく、神がその豊かさにおいて限定された完全性を無限に超えているからである。

つまり、トマスにあっては否定神学の否定言辞の有する事態は「表示の様態 *modus significandi*」という観点に定位され、ディオニシウス文書「天上位階論第三章」に語られている「善・智慧あるもの等々の名称は、いずれも神について述語されるというよりは、むしろより真なる意味では神から排除されているものである。」⁹⁰ という主張も、名称によって表示されているところのものが、名称の表示しているような様態においてではなく、却ってそれを超えて更に卓越した様態においてのみ神に適合するということを語ったものであると解釈するに至るのである。

ではなぜ、名称がその表示の様態を超えて、更に卓越した様態をさし示すことが出来るとされるのであろうか。それはトマスによれば、我々の内にある有とか善とかというある種の完全さは、神からの分有であり、神にくらべればはるかに不完全にすぎないものであるが、その意味で神に由来する完全性として

の何程かの絆は残されているからである。

神は表示の様態そのものにおいては不可称であるが、表示の様態は同時に卓越した様態からの分有という絆を持つ故にその卓越した様態における可称性を指し示すという限りにおいて妥当性を有するとするこの *Gedankenkomplex* は更にトマスにあっては、新たな論理の枠組の導入をみることになる。

神について何らかの名辞が述語される場合、その名辞が表示しているものは本来は神に固有の仕方であるが、述語する仕方からするならば、それは神の完全性からは程遠いことになる。神についての肯定的言辞はつまり名辞の概念内容によって肯定され、表示の仕方によって否定されるのである。このことから次のような結論が導びき出されてくる。即ち神と被造物について述語される名辞は同名同義的 *univoce* に理解されてはならないということである。この一義的な理解の拒絶が否定神学における否定言辞の意味であった。しかし又一方で神に対して述語される名辞は全く同名異義的 *aequivoce* であってもならない。もし被造物について述語される名辞と神について述語される名辞とが全く異なる内容をもつとしたら、神についてなされた名辞は我々には何の意味も持たないことになり、そこには常に同名異義の誤謬推論が生ずることになるからである。

ならば、被造物についての我々の経験から引き出された神への述語づけの名辞が、同名同義的 (*univoce*) でも、同名異義的 (*aequivoce*) でもありえないとしたら、これらの名辞は一体どのような意味において用いられ理解されるのであろうか。トマスはこれに答えて次のように語っている。

我々は、それ故にこの種の名称が神についてもまた被造物についても語られるのは、アナлогия *analogia* に従って、即ち対比 *proportio* に従ってであるといわなくてはならない。いま名称についてこうしたことの生ずるのに二通りある。一つは、すなわち多くのものが或一つのものに対して対比を有することに基づくものであって、例えば「健康なもの *sanum*」

という同じ名称が医薬にも尿にも適用されるが、これはこれら両者がいずれも、「動物の健康」という、両者とは別な第三者に対して、対比とか秩序づけ *ordo* とかを持つかぎりにおいてにほかならないのであって、つまり後者は「健康の徴表」たるかぎりにおいて、前者は「健康の因」たるかぎりにおいて「健康なもの」と呼ばれるのである。いまひとつは、両者のうち一方が他方に対して対比を有していることによる。例えば「健康なるもの」ということが医薬についても動物についても語られる場合、これは医薬が動物のうちにおける健康の因であるかぎりにてなのである。⁸⁴

この二つのアナログアの型のうち前者、即ちアナログ関係の基礎が類比項（この場合神と被造物）の他の第三者に置かれる場合はもちろん神の述語づけの名辭の論理的構造になりえない。神と被造物とを統べる第三者がその場合想定されねばならないからである。すると第二の場合、即ち類比項の一方が他方に何らかの対比関係を有している場合、つまり後者の型が神に対する肯定名辭のアナログア構造となる。この対比関係は善とか真とか生命といったある種の名辭にあっては類似関係を意味する。それではこの類似とはどんな類似であろうか。第一にそれは一方的類似といえる。被造物が神に類似しているのであって、神が被造物に類似しているのではなく、第二にしかもその類似は不完全なる類似である。つまり神の写しであることによって（似像性）被造物は神に類似するが、その不完全さの故に同時に不相似性も有するのである。つまりアナログな（類比）的名辭にあっては、その名辭は全く同一の意味においても（同名同義的にも）又全く異なった意味においても（同名異義的にも）語られるものではなく、類似し、かつ類似していないというアンビバレンツな中間性において肯定言辭の可能性を支えるのである。そしてその両義性をトマスは先に表示されているところのもの *significata* と表示の様態 *modus significandi* との区別によって語ったのである。

トマスにあっては以上のように否定神学の立場そのものが、即ち神の絶対超

越に基づく述語の不可能性が、アナログ論理による、神の本質のアナログな理解という肯定言辞の内に取り込まれていくのである。ただし重要なことは、トマスのアナログな名辞は同名同義的必然的肯定性を否定し、更に同名異義的偶然的肯定性をも否定しつつ、尚も不完全性の限界を自ら知りつつなす神への述語づけであるという点である。プロティノスやプソイド・ディオニシウス・アレオパギタなどのノイプラトニカー達は根源一者の高みから説き下し、その高みの超越性を被造的言語の否定性に託して語ることをはばからないが、トマスには彼等と異質な意図といったものがうかがわれる。ここには被造的世界を遍歴し尽して神の意志と、その栄光とを知ろうとするねばり強い意志と衝迫力とがあるといえよう。ノイプラトンの、ディオニシウスの思惟の根本性格をうけつぎ、尚も、同じドミニコ会の偉大なる先人トマスの神学を学んだエックハルトにあって、*unum* である限りの *unum* という観点からはどのような思惟が語られてくるのであろうか。

3・1・4 エックハルトの否定

エックハルトにあってはノイプラトンの・ディオニシウスの否定神学の伝統は継承されており、神の一性そのものに即して神についての述語づけの不可が明言されている。エペソ人への手紙 4, 6, 「すべてのものの父なる神は一つである。(羅訳: *Unus deus et pater omnium.*)」の箇処に対する説教 (*Sermo XXXVII*)³³ の冒頭で「一つ (*unus*)」ということが特に注目されねばならないとして、なぜならば第一に神は否定によって知られるからである。というのも神は理解しえぬものだからであると語られている。あるいは他の箇処では、およそ第一の単純なるもの (*prima et simplicia*) とは否定によって知られるものなのである。ユークリッドは「点とはいかなる部分も持たぬものである」と語っている³⁴ とあるが、更に同じ箇処で、「神的なるものの領域では肯定は適当ではない」³⁴ とディオニシウス文書を引用して語っている。エッ

クハルトのラテン語資料中には、神を *unum* の自体性に即して不可称、不可捉であると原理的に説く言葉は随処にみうけられるが、ディオニシウス文書におけるように、具体的に「神は真ではなく、生命でもなく……」と否定神学を事実上遂行している言表はむしろドイツ語資料群中に多く確認しえる。次にドイツ語による説教の例でみていくことにしたい。

神が一切の様態 (*wise*) や特性 (*eigenschaft*) を持たない単一なる一者 (*einvaltic ein*) であるならばただちに神はその意味で父でも子でも聖霊でもなく、しかし、あれでもなし、これでもない (*noch diz noch daz*) ある何ものか (*ein waz*) である。⁶⁴⁾

ここでは神はその一者性の故に、あれこれといった本質 (*essentia*) によって限定されない、つまり特定の様態や特性などを持たないとされ、この意味から神の内なる三つの位格、父でも子でも聖霊でもないとされる。これにつづけて、というも神は何ものでもないからである。神が有を持たないというのではない。神は語られうるようなあれこれといったものではないという意味である。神は一切の有を超えた^{いつ}一なる有である。神は様態を持たない一なる有である。⁶⁵⁾

神はいかなるものでもない即ち無 (*niht*) であるとされるが、その *nichts* の意味するところは有の欠如の無ではなくどこまでも本質 (*essentia*) による限定性を超えた一なる有であるからであって、何であるか (*quidditas* としての *essentia*) 特定の様態によって語ることができないという意味から無とされるのである。この無は神の有の絶対優越を語るものである。

しかしもし私が神はいかなる有でもなく、有を超えていると語るならば、その時私はその言葉で神の有を否定したのではなく、むしろ有を神の内を高めたのである。⁶⁶⁾

神は有を超えているということは神の内の有を高めたことになるとされた時、超えられる有は被造物の有、本質にうけとられている有であり、神の有は有そ

のもの、ipsum esse を意味している。それ故に、

神は有を超えたあり方で有り（存在し）すべての称えを超え、とらえられず（überredelich）、認識されえない。⁸⁹

しかしこの「一なる有」という名づけさえも否定をみる。

私がもし神は一なる有であると名づけたならば、私はまさしく正しくないことを語っていることになるであろう。太陽を色あせている、あるいは黒いと呼ぼうとするようなものである。神はあれでもなくこれでもない。⁹⁰ ここでも登場してくる「あれでもなくこれでもない weder dies noch das」という表現は神の不可称、無名性を指示する常套的 Terminus である。名付けの一切の可能性が捨てられたところ、そここそ神の一性の顕現の場であるとされる。名のない神は——神はいかなる名も持たないが——言い表わすことが出来ない⁹¹とされる。この名なき神についてエックハルトは更に次のように説く。

神はいかなる名も持たない。ある異教の師は、神の有の高貴さと粹純さの故に神についてはいかなる舌もふさわしい言葉を語ることができないといっている。もし我々が樹木について語るときは、樹木の内部に作用を及ぼす太陽のように、樹木に勝るものの助けをかりて語るのである。それ故に神について本当の意味ではとうてい語られることはできない。なぜならば神に勝る何ものもはやなく、神はいかなる原因も持たないからである。二番目に、我々は物事については同一であることを通じて語る。それ故神について本当の意味ではこの場合もとうてい語ることができない。なぜならば神と同じものなどないからである。三番目に物事についてはその結果を通じて語られる。もし人が画家の芸術について語りたいと思うならば、その画家が創作した絵について語ることになる。その絵は画家の芸術性を明らかに告げているからである。すべての被造物は神を明らかに告げるにはあまりにも取るに足らなすぎる。被造物はすべてを合わせても、神に対

してはひとつの無 (ein niht) にすぎない。……それ故にディオニシウスは次の様に語っている。神について述べようとする者は皆誤っている。というのも神については語るものは何もないからである。神については語ろうとしない者は正しい。なぜならばいかなる言葉も神を言い表わすことはできないからであると。⁴³

エックハルトは事物について語る場合一般に三つの仕方があるとする。即ち第一には語ろうとするものを超えたものから、つまりその物をあらしめている原因の側から語る場合であり木と太陽の関係が例にひかれている。次に第二として、そのものとの同等関係を通じて語る仕方、第三にはそのものが原因となって生じた結果の側から語る仕方であるが、神について語る場合当然、神を超えたものも、又神と等しきものもありえないから第一・第二の仕方でも語りえないことになる。問題は第三の場合である。結果の側から神を語る仕方とは、結果の内に原因との何らかの関係性を見出し、不完全ながらも原因について結果の側から述語するという仕方になる。この仕方は、トマスの場合では同名同義的 (univoce) 述語づけと同名異義的 (aequivoco) 述語づけとの中間にあった類比的 (analog) 述語づけを意味している。しかしながらエックハルトにあっては神に対するこの analog な名辞すら否定されていることになる。理由は一切の被造物を合わせたところで、神に対しては一つの無 (ein niht) にすぎないとされるからである。トマスにあっては否定神学における神の不可称性が同名同義的一義性の否定として analogia に取り込まれたのに対して、エックハルトではどこまでも神の絶対超越の断絶性が貫かれているといえる。「神へはいかなる通路もない (Zuo gote ist kein zuoganc)」⁴⁴ とされる。特にドイツ語資料群においては unum である限りの unum という神の一者性のアスペクトが強く打ち出されている。しかしここで重要なことは、この一者の有する超越的否定性は、ディオニシウス文書の場合と同様に、一者のある種の顕現として、エックハルトには受け取られているということである。この否定そのも

の力は彼方の一者の現在に由来するものである。と同時にこの否定の力は彼方のものが呼び帰す遡源的動性である。このダイナミズムを成就するために、被造物である人間はその被造物の無を被造物自らの固有の起源として直視することが求められてくる。無からの創造 (creatio ex nihilo) によって在らしめられた被造物はその起源が無であるとされるからである。ここに展開する救済論的認識論が *unum* の第三のアспект *negatio negationis* (否定の否定) としての神へとつながっていくのである。*unum* の第一のアспектはその意味からエックハルトの救済論の不可欠な前提をなす基本的観点となっている。この第一のアспектはアナログアという中間的思惟の可能性によってはそれ故に決して媒介されることのない端的な否定である。神についての否定言辞と救済論とのむすびつきは例えば次のように語られる。

神について無をもって語る者は、神について適切に語る者である。もし魂が自分自身を純粹に投げうって一者へと来たりその内へと踏み入るならば、そこで魂は神を一つの無の内に見い出すことになる。……そしてこの無の内こそ神は誕生したのであった。神はその無の実り (*diu fruht des nihtes*) である。神はその無の中で生れたのである。⁴³

ここでは、否定神学の不可称性及び純粹な自己放棄としての否定性、更に一者たる神の無性が他ならぬ魂の救済論の地平からひとつにまとめ上げられている。又、エックハルトで特徴的なことは否定神学の否定性が、思惟のレヴェルの名辞にとどまらず、體驗的領域の深度を確かめる試金石的 *Kriterium* となっていることであろう。

もし神が自らを魂の内へと型どり注ぎ込むならば、あなたはその時神を一なる光、あるいは一なる有、あるいは一なる善としてうけとることになる。あなたが神を尚も (このように) 何かあるものとして認識するならば、それは神ではない。見よ、この「小さきもの」は超えられ、付け加えられたものの一切は取り去られねばならない。神は一者として認識されねばなら

ない。⁶⁴

ein licht (一なる^{いつ}光), ein wesen (一なる有), ein güete (一なる善), の licht (光), wesen (有), güete (善) が小さきもの (daz kleine) として超えられて、神の ein (一) が現前する境位が求められている。

「神は有ではない」という否定命題は、エックハルトにあってはしばしば「神は無である」という形式上肯定命題の形をとって語り変えられているが、この命題はディオニシウス文書の場合のようにその命題自身の否定命題によって次ぎ次ぎと展開されていく方向を取らず、どこまでも unum である神のあり方の無規定性として, ipsum esse (有そのもの) に向けて語られている。例えば、使徒行伝 9, 8, 「サウロ⁶⁵ は地から起き上がって目を開いてみたが、何も見えなかった。」という箇所について次のように解釈されている。

一者であるものを私は見ることはできない。彼は何も見なかった。それが神であった。神は一なる無 (ein niht) であり、そして神は何ものか (ein) である。何かであるもの (iht), それは又何ものでもないもの (niht) である。神なるもの、そのものはすべてなるものである。⁶⁶

ここでは「一者 (daz ein)」、「無 (ein niht)」、「何か (ein)」、「すべて (alze-mâle)」の語は互換されうる意味領域の内で用いられている。一者は一切の様態を絶つ故に無であり、しかしこの無は「在ること Daß-Sein」の否定を意味するのではなく、他者を想定した多様性の内での限定されたあり方が否定されているのであって、個別にあるあり方を絶ったあるものとは即ちすべてなるものである。

あたかも裸眼で太陽を直視した時に、見られた太陽が見るという行為を圧倒して視を奪い無差別の闇を眼に広げるように、否定神学では一者が否定を通じて現前しているのである。見ることの否定の闇こそが見たことの証しであるといえる。否定神学が肯定言辭を射る否定の矢はいわばこの闇の内から限りなく放たれてくるものなのである。エックハルトはこの否定の矢を説教のレトリック

クに乗せて次のように操ることもしている。

それ故に私が、神は善きものであると語るなら、それは真実ではない。私は善きものであるが、しかし神は善きものではない！ そう、私は更に次のように言おうと思う。私は神よりもより善きものであると。というのも善きものはより善きものになりうるし、より善きものは最も善きものになることができるからである。ところで神は善きものではない。それ故に神はより善きものとなることができない。より善きものとなることができないのであるから、神は最も善きものにもなることはできない。⁶⁰

このレトリックはいうまでもなく神には名がない (Got'ist namelôš.)」という否定神学に立つ神の無名称性 (Namenlosigkeit) に依ったものである。この説教は既に我々が見たと同じ内容へと、つまり否定神学上の神論を我々人間の神に対する在り方へとむすびつけられていく。

あなたが神を神 (got) として、神を精神 (geist) として、神をペルソナ (persône) として、そして神を像 (bilde) として愛するならば、それらはすべて捨て去られねばならない。「ならば一体私は神をどのように愛したらよいというのであろうか。」神をあなたは一なる非神 (ein nihtgot) であるように、一なる非精神 (ein nihtgeist) であるように、一なる非ペルソナ (ein nihtpersône) であるように、一なる非像 (ein nihtbilde) であるように、更にいうならば一切の二元性から放たれて、神を一なる純粋な澄んだ透明な一者であるように愛さなければならない。⁶¹

ここでも前の箇処と同様、got (神), geist (精神), persône (ペルソナ), bilde (像) としての神は ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde へと否定され更に ein lûter pûr klâr ein へと収斂していくことになる。言語上の表現形態においては、無冠詞の got, geist, persône, bilde が不定冠詞 ein を伴う否定言辞 niht— と結びつき、最後には否定言辞は ein に帰して質的純粋さを表わす形容詞 lûter pûr klâr が付け加えられてい

る。しかしこの形容詞群はその内容からは肯定的な付加ではなく、むしろ排除を意味している。純粹さとは混入の排除、まじりけなさを語るものだからである。それ故に *ein nihtgot* の *ein* は *numerisch* (数的な) 1 ではなく *transzendental* (超越的) 1 を表わす。その意味から最後の *ein lûter pûr klâr ein* という表現は二重の意味で完全なトートロジーである。この自己完結的な同語反復として言語上とらえられた一者内部キネシスこそが非プロティノスの即ちキリスト教的の一者の本質を表わすものである。この説教の最後は次の言葉と神への祈りでしめくられている。

そしてこの一者の内で我々はあるものから (*von ihte*)⁶⁴ 無へと (*zuo nihte*) 永遠に沈みいかなければならない。⁶⁵

神論は直に魂の在り方を開いていく。

以上ドイツ語資料中にあるエックハルトの否定神学の伝統に立つ *unum* 神論をみてきたわけであるが、もちろんのことエックハルトは他の箇処で神を有 (*esse*) と呼び、⁶⁶ あるいは知性 (*intellectus*) とも呼んでいる。⁶⁷ ただし *unum* である限りの *unum* (*unum in quantum unum*) という神論に立つ限りは、否定神学の伝統上にあって、神の無名称性が見てきたように端的な否定として語られているのである。逆にいうと神について肯定言辞が否定され、あるいは神の無が語られている時、それは *unum* である限りの *unum* という神論のアスペクトが基本的に選びとられているということができるのである。

3・2 「indistinctum (区別なきもの)

としての *unum* (一者)」の観点

第一の *unum* である限りの *unum* という *unum* の無関係性にに基づいたアスペクトから一転して *indistinctum* (区別なきもの) としての *unum* ではその語自体が示すように、*relatio* (関係範疇) がこの領域には構造的に持ち込まれている。三部作への全般的序文 (*Prologus generalis in opus tripartitum*)

の内にある14の論述のトピカ第八番目に次のように告げられている。

第八番目、普遍と区別なきものそしてその反対である特殊と区別あるものについて (*Octavus de communi et indistincto et horum oppositis, proprio et distincto.*)⁶³

即ち *indistinctum* (区別なきもの) とは *distinctum* (区別あるもの) との反対関係において成立している概念であり, *distinctum* に対して矛盾関係に立つ否定名辞である。それ故に *unum* が *indistinctum* と同定された時, 肯定名辞 *distinctum* が否定されていることになり, その意味では, 「神は区別あるものではない」という否定神学的言辞の一つと見られうるが, このアスペクトでエックハルトが意図していることは, *indistinctum* と *distinctum* 即ち神と被造物の関係を *indistinctio* (無別性) と *distinctio* (区別性) という概念を介して説明づけようとするところにある。*unum* の有する無関係性が *indistinctum* の有する否定関係性に置き直されることにより, 世界を在らしめる現実的力としての神を神論 (*Theo-logos*) としてどうにか定位させようとする思弁的意図がうかがわれるのである。この第二のアスペクトに至ってノイブラトンの *unum* にはっきりと決別を告げたキリスト教的 *unum* 神論がその姿を現わしてくる。以下ラテン語資料群の内の一つ *Expositio libri sapientiae* (知恵の書註解)⁶⁴ をまず手がかりにして, *indistinctum* (区別なきもの) としての神についてのエックハルトの思弁をみていくことにしたい。

3・2・1 *unum* (一者) と

indistinctum (区別なきもの) との同一

ソロモンの知恵 7, 27, 「知恵は一つなれども, すべてのことをなす力もち」の箇処の註解においてエックハルトは知恵の一性を問題としてそこから神の一性へと義解を展開していく。太陽がただ一つであるのと同じように, 神はただ一人であるが, ここには更に深い知恵が明かされているとして, 次のよう

に語る。

つまり一者 (unum) が区別なきもの (indistinctum) と同じであるということが知られねばならないのである。というのも区別あるもの (distincta) はすべて二つあるいはそれ以上のものであるが、区別なきものはすべて一なるものだからである。⁶³

この indistinctum (区別なきもの) 理解の内には unum 概念の伝統的理解「indivisum in se, divisum ab aliis (自己において不可分であり、他から区別されている)」⁶⁴を明らかに踏えた思弁内容が盛り込まれている。unum の自己内不可分性 (indivisum in se) は自己が二つやそれ以上のものとしてあるその在り方を絶するのであるから、正に indistinctum (区別なきもの) である。又一方「他から区分されている (divisum ab aliis)」とは、一者の非他性を語るもので、A から区別された B という個物の自己同一性を語るものでは無論のことない。この者に並び立ついかなるものもないというトータルな他者性の否定であり、その意味で、区別なきもの indistinctum であるとされる。しかし unum が内外の区別すら絶した在り方を示すのに対して、indistinctum はどこまでも否定関係性に基づいた観点より語られたもので、この神論は一面で被造物 (区別あるもの) の側からの関係方位性がとりこまれているといえる。さて、unum と indistinctum との概念上の同定が告げられたあと、この問題は次のように神論の領域へと移されていく。

更には、この無別性 (indistinctio) は神の本質 (natura dei) に属するものである。ひとつには神は無限であるからであり、ふたつには神はあるひとつの類やあるひとつの存在者といった制約や制限の下にないからである。しかし被造物の本質には正にその造られたという理由から制約され制限された在り方が属するのである。「あなたはすべてのものを量と数と重さにより定め給うた。(ソロモンの知恵 11, 20)」もし彼が神は一者 (unum) であると語るならば、つまり彼はそのことで、神はすべてのもの

から区別されていないものであるということを言い表わそうとしているのであり、そのことは至高のそして第一の有 (esse) のもつ固有性であり神のあふれ出る善性である。⁶⁴

まずはっきりと無別性が神の本質に属するものであることが言明されたあと、その神の無別性に対して、被造物は有限な被造的在り方、つまりひとつの類や存在者に属するという制限された、その意味で他とは区別された在り方、即ち *distinctum* (区別あるもの) であることが確認される。区別なきものとしての神と区別あるものとしての被造物という矛盾対立関係が見定められたあと、注目すべきことは、この矛盾対立関係が他ならぬ「無別性 *indistinctio*」という概念の構造に即して、区別なきものの側から解消包摂されていくことになる。神が一者であるということは神が一切の事物と区別のなきものであることを語るものとされるのである。神は一者 (*unum*) であり、その限りにおいて区別なきもの (*indistinctum*) であり、造られた区別あるもの (*distinctum*) からは絶対的に区別されている。しかし同時に区別なきもののこの無別性 (*indistinctio*) に基づいて、区別あるもの (*distinctum*) からまた区別されていないとエックハルトは語るのである。区別なきものと区別あるものとの間の無別性はしかしもちろん一義的同一性にわたることのない、何らかのいみでの同一的關係性を語ろうとするものである。その手がかりは既に先の引用文の内に語り出されている。区別なきもの神と、区別あるもの被造物との間にあるとされるこの無別性は区別なきもの神が「至高の第一の有 (esse)」であるとされる点より理解されねばならない。ここには、キリスト教的な存在論、つまり *creatio* (創造) と結びついた *esse* に関する神論の介在が予測される。エックハルトにおけるこの存在論の意味は *indistinctum* に関わる範囲内で後に触れることにしたい。ここでは先程説明された *unum* と *indistinctum* の同定の根拠について更に彼の語るところをみていくことにする。エックハルトは先づ二つの無限なる有 (*duo esse infinita*) はありえないとして、その理由を、

というのもそのもののほかには何もないものこそが無限なるものと呼ばれるのであるとする。神はいかなる類によっても限定されず又他のいかなる制限によっても限定されないので無限なるものであると語る。つまり神は一者でありしかも唯一なるものである。⁶⁸ そして今度はこの神の一性と唯一性とを区別なきもの (indistinctum) の側から次のように語っていく。二つのあるいは多くの区別なき有 (esse) というものはありえない。区別なきものと一者とは既に述べた通り同じである。さて、ところで神には区別がなく、即ち神は区別なきものである。つまり多くの神々というものはありえないことになる。

さて以上をまとめるならば、神は無限なるものであるが、二つの無限なるものの esse はあり得ず、神は無限なるものであると同時に唯一なるものでもあることになる。一方、区別あるものの一切は多数性の内で存在するものであるが、区別なきものは多数性を絶した一つのものであり、それ故に複数の区別なきものというものはありえないことになるので、区別なきものと一者とは同一である。神は一者、つまり唯一者であって、同時に区別なきものであるとされるに至るのである。

3・2・2 indistinctum (区別なきもの) と

distinctum (区別あるもの) との relatio (関係)

神が区別なきもの (indistinctum) とされた時既にそこには区別あるもの (distinctum) への関係が否定的にせよ読み込まれていた。そしてこの関係 (relatio) は相互の矛盾対立概念の構造に従って再び次のような矛盾対立的視点を拓いていくことになる。

何ものも神ほどに数や数えられたものあるいは数えられるもの、つまり被造物から区別されているものはない。そして何ものもそれほど区別されていないものもない。⁶⁹

ここでは区別なきもの (神) と区別あるもの (被造物) とは

a) 最も区別ある、と同時に又

b) 最も区別がない、とされている。

この区別、無別の両義性によってエックハルトは一体どのような神論上の問題点を照らし出そうとしているだろうか。以下区別と無別の二観点よりそれぞれ検討を加えていくことにしたい。

エックハルトは a) の観点である最も区別ある理由として次のように説明する。

第一の理由として、なぜならば区別なきものは区別あるものから、二つの任意の区別あるもの相互よりも、より多く区別されているからである。例えば、色のないものは色のあるものから二つの色のあるもの相互よりもはるかに隔っている。しかし区別なきことは神の本質に属することであり、区別あることは被造物の本質と概念とに属することであって、さきに語った通りである。つまり神はすべてのそしてどの被造物からも最も区別されている。⁶⁴

この説明には二通りの意味で「区別性 *distinctio*」が導入されていることがわかる。第一は区別なきもの (*indistinctum*) と区別あるもの (*distinctum*) との間の区別性 (*distinctio*) であり、第二には、区別あるもの (*distinctum*) の内における個物の多様性としての区別性 (*distinctio*) である。通常被造物の世界にあって出会われる区別性とはこの後者の個別性であって、次に引かれている色の例に託して語るならば、多彩な色、桃紅、梨白、薔薇紫^{しょうびし}といった異色間の相互区別性である。それに対し、前者の区別性は、無色と有色との間に置かれるような矛盾的 (*kontradiktorisch*) 区別性である。その意味で個物間における相互区別性を「相対区別性」と名づけるならば、区別なきものと区別あるものとの間に想定されるような区別性は「絶対区別性」とでも呼ぶことができる。即ち、任意の二つの区別あるものの間の相対区別性よりも、区別なきものと区別あるもの全体との間における絶対区別性の方が、区別のあり方からい

うならばより本質的区別であるとされ、以上の意味で、区別なきものとしての神はその無別性によって、個々の区別あるもの即ち一つ一つの被造物から第一義的に区別されていることになる。神と被造物程に区別の大きいものは他にないことがこのように説明されることになる。更にエックハルトは第二の理由として、何ものもそのものと反対のもの程互に隔っているものはないことを挙げ、神と被造物は、一者が数や数えられたもの、数えられうるものと反対であるように、互に相反するものであり、最も隔るものであると第一の理由を一と多と矛盾反対関係によって再度補強して語っている。⁶¹

いづれにせよ a) 最も区別あるという観点では、二様の内実をもつ区別性が取り出され、より本質的な区別性に従って神と被造物の区別が最大であることが説かれている。しかし、この二様の区別性への言及は別にエックハルトに特異なものではなく、例えばトマス・アクィナスにおいても命題の反論の内に一般的な見方として次のように取りあげられているものである。

神が被造物から隔っている距離は、如何なる被造物が相互の間で相隔っている距離よりも大きい。⁶²

次に先の資料ではこの a) の最も区別があるという観点から b) の最も区別がないという観点へと論は移されていく。

しかしなぜに神と被造物程に区別のないものはないのであろうか。エックハルトは b) の観点に対する理由を次のように述べる。

神が一者 (unum) であること、即ち区別なきもの (indistinctum) であることは神の最高の完全さを示すものである。この完全さのために神なしには、又神から区別されては何ものも存在しないし、存在しえない。もし神 (という言葉) にかえて有 (esse) をおこならば、このことは全く明らかになるであろう。なぜかといえば神は有であるから (Deus enim est esse.)。存在する一切のものから有 (esse) は区別されず、有から区別され分けへだてられた何ものも存在しないし、又存在しえないことは確実で

ある。「すべてのものはこれによってできた。できたもののうち、一つとしてこれによらないものはなかった。(Joh. 1, 3)」⁶⁴。

エックハルトはトマスに導かれ、個々の被造物が現にここにあるというその現実存在 (existentia) を可能ならしめているものが有 (esse) に他ならないと理解する。しかも esse (有) は神である (Esse est deus.),⁶⁴ それ故 esse である神と区別されては何ものも存在することはできない。一切の被造物は神に由来し、神なしにはそれ自身では無である (in ipsis nihil sunt)⁶⁴ からに他ならない。それ故に esse である神とこの世界に存在している被造物とは最も区別がないとされる。しかしながら、esse たる神なしに一切の被造物は存在しえないということからどうして最も区別がないという最高の無別性が出てくるのであろうか。もちろん b) の最も区別がない、というこの神と被造物との無別性が一義的 (同名同義的) 同一性ではないことは既に明かである。二様の区別性が導入され a) の最も区別あることが明言されているからである。一義的な同一性でないとしたらどのような意味において「最も区別がない」とされるのであろうか。さしあたりは、一切の被造物は神の創造によって在らしめられたのであり、その由来は神にあるという原因、根拠としての無別性が想定されるが、この Kausalverhältnis (原因結果関係) だけでは「最も区別がない」という意味における無別性、即ちこの「最も」という事態がとうてい説明されえない。先の引用文でも、結果としての被造物は原因である神を告げ知らせるにはあまりにも取るに足らなすぎると述べられていた。テキストでは「なぜかといえば神は有 (esse) であるから。存在する一切のものから有 (esse) は区別されず、有から区別され分けへだてられた何ものも存在しないし又存在しえないことは確実である。」と語られていたが、それでは存在する一切のものの有、つまり被造物の有 (esse) と「有は神である。Esse est deus」といわれた時の有 (esse)、つまり神の有とははたしてエックハルト自身が論拠として持出した esse をめぐる存在論の領域において彼自身区別がないとと

らえているのであろうか。

先にソロモンの知恵11, 20の箇処に対するエックハルトの註解を見た折に、神の無差別さ (indistinctio) から被造物が包摂されるとされた時の理由としてやはり *esse* の問題が持ち出されていたのを確認しておいた。その時にキリスト教的存在論 (Ontologie), つまり *creatio* (創造) と結びついた *esse* に関する神論の介在が予測されると指摘しておいた。a) 最も区別があり、又同時に b) 最も区別がないとされたこの両義的關係性を見きわめるためにもここでエックハルトの存在論に入っていかなければならない。その手がかりとして我々が既に見た資料とほぼ同じ論旨をもつラテン語資料を検討していくことにする。その最後の箇処で我々はこの問題に対して新たな展望を得ることとなるであろう。その資料とは次のようなものである。

つまり創造主と各々の被造物ほど似ていない (*dissimile*) ものではない。他方、第二に創造主と各々の被造物ほど似ている (*simile*) ものものない。更に三番目には、神と各々の被造物ほど似ていなく又同時に似ているものも他にはないのである。第一のことは次のことから明らかである。区別なきもの (*indistinctum*) と区別あるもの (*distinctum*) ほどに似ていないものはあるであろうか。というのもこれらは(二つの) 任意の区別ある似たものよりもより区別がありそしてより似ていないからである。例えば、人間と人間でないものは、二人の任意の人間(同志) よりもより区別があるし、色に関するならば、二つの任意の色よりも、色のあるものと色のないものの方がより区別がある。神はしかしながら一切の存在者から (*ab omni ente*) 区別のないものであり、同様に有それ自体 (*ipsum esse*) も各々の存在者から区別のないものであることは前に語った通りである。しかしながら、一切の被造物は造られたという正にそのことによって区別あるものなのである。……更には神と被造物ほどに似ているものも他にない。なぜならば、自らの有 (*esse*) をそっくり相手への序列と関係から

(ex ipso ordine et respectu ad alterum) 得て受けとり、しかもその全ての有 (totum esse) がその相手に由来し (deductum) その者になぞられている (exemplatum) 者ほど、その相手の者に似ているものは何かあろうか。⁶⁴

この資料では神と被造物の相似の理由が存在論からの一層明確な展望によって説明されているが、特に ipsum esse (有それ自体) の語をもって神の内の有 (esse) が語られ、被造物、即ち個々の存在者 (ens) は ipsum esse へのある序列 (ordo) と関係に従ってその全存在 (totum esse) を、つまり被造物におけるすべての有 (esse) を受けとっているとされる。神は ipsum esse (有それ自体) として creatio (創造) を通じてすべての存在者を在らしめるが、その ipsum esse に神の unum は本質的に結びついていると語られる。

一者 (unum) はその本質に従って (per essentiam) 有それ自体 (ipsum esse) あるいはその本質 (essentia) に結びついているのである。つまりその一なる本質に。⁶⁵

ここで語られている神の esse, essentia, unum をめぐる存在論を indistinctio (無別性) を介してまとめると次のようになる。神の内の esse は有それ自体 (ipsum esse) とされるが、それは、被造物の有 (esse) が何であるかという被造物の何性 (quidditas) としての本質 (essentia) によって区別ある (distinctum) 個物として限定され受けとられているのに対して、一者のもつその無別性 (indistinctio) の故に essentia は esse に対していかなる限定性としても機能しえず、その意味で esse と essentia とは神の内では区別されえず、同一であるとされる。区別なき一なる神は、一なる esse として存在 (esse) する神である。一なる esse としては ipsum esse の essentia を語るものであるから、ipsum esse は unum esse として esse するといいうる。このトートロジーが „ego sum qui sum” (「わたしは、有って有る者である」出エジプト記、3、14) の存在論的理解となるのである。以上から、神

の *esse* は *ipsum esse* として無限定なるものであり、被造物の *esse* は個々の *essentia* に限定された有限なる *esse* であるならば、存在論の観点からは神と被造物ほどに互に区別あるものはないという理解は出てきても最も区別がないという理解は未だ出てこないといわざるをえない。我々は先に引用した「一切の被造物は神に由来し神なしにはそれ自身では無である」⁶⁸ に語られている「由来」と「自身における無」の意味を被造物のあり方、即ち「自らの有をそっくり相手（神）への序列と関係から受けとり、しかもその全ての有がその相手（神）に由来しそのものになぞられている」あり方から更に搜って、b) 最も無別と語られた背後にあるエックハルトの思惟を明らかにしていかなければならない。

一切事物は神に由来するとは神の創造を語るものであるが、エックハルトにあっては創造とは過ぎ去った始源的・一回性の出来事にとどまらず、「永遠の原初なる単一の今 (*primum nunc simplex aeternitatis*)」にくりかえし生起する創造、即ち *creatio continua* (継続的創造) としてとらえられている。神の *esse* の場と通底する *creatio* (創造) の *nunc* (現) において世界は、つまり一切の被造物は不断に在らしめられつづけるのである。一なる永遠での一回性は時の現の無量の反復とひとつである。被造物は今の一瞬一瞬に無の底より在らしめられつづける。*creatio continua* (継続的創造)こそ被造物を現に在らしめている神の力それ自身の顕現 (*Offenbarung*) をもの語るものである。そしてこの先に、エックハルトの思惟全体の通景をなす *unum* の立場が次のような独自の見解として姿を現わしてくることになる。

すべての善は人間に神が貸した (*gelihen*) もので、決して自分のものにと与えたものではない。……被造物に神はいかなる善も与えず、仮りに貸し渡すにすぎない。⁶⁹

ここでは善について語られているが、既に見た通り善 (*bonum*) は *esse*, *unum*, *lux*, *iustitia* と並んで *termini generales* として神の述語づけにあっ

て相互換置可能な完全性である。つまり被造物が現に「有る」のは神から不断に *esse* を借り受けつつ有るからであって、被造物が現に「有る」その *existere* を支えている *esse* は、神の継続的創造 (*creatio continua*) を通じて、神から借り受けているにすぎず、決して被造物自身に帰属する所有物としての固有財 (*Eigentum*) ではなく借財 (*Leihe*) にすぎないとされるのである。*esse* により被造物は現に在る (*existere*)。その *esse* が被造物の所有に帰さないとしたら、被造物はそれ自身において無 (*niht*) であることになる。「由来」と「自身における無」の意味はこのように理解されるのである。

とするならば、神と被造物とは最も区別なきものであるという最無別性の意味も明らかとなる。被造物が現にある (*existere*) のは他ならぬ借り受けた *esse* によるのであるから、被造物の有も神の有に他ならない。それ故に一切事物の有は神の有である。神と被造物とこれほどに区別のないものは他にないであろう。ただし、存在論として重要なことは、被造物の有が神の有とひとつのものであるといっても、それは帰属における一であって、様態においては、最も異なるものなのである。a) の最も区別がある。b) の最も区別がない。この相反する両義をひとつに納める思弁が、エックハルトが採用した *analogia* (類比) という思惟の枠組である。先にトマスにおいて「似ていて、しかも似ていない」二項関係のロゴス化がアナログアであるとみたが、エックハルトにあっては「最も区別あり、同時に最も区別ない」二項関係のロゴス化が彼のアナログア論である。このアナログアはそれ故にエックハルトの全思惟を貫く通景モチーフ *unum* の絶対超越的断絶性 (最も区別がある) と一なる神の有 *unum esse* による現実的内在性 (最も区別がない) とをそのままに反映しているといえよう。ただくり返し指摘して置きたいのは、最も区別がないという現実的内在性は *esse* の帰属性の問題としてとらえられているということである。このエックハルトの *analogia* は、「借事の有」故に神への被造物の絶対依存性を契機とする *analogia attributionis intrinseca* (内的帰属の類比)

という思弁枠組でとらえることができるのである。⁶⁴

つまり神の有 (esse ipsum) と被造物の有 (essentia に制限された esse) とは、同じひとつの esse の様態の違いと先後関係によって語られうるとされるのである。様態の違いとは、essentia の制限の有無により、先後関係は、在らしめる(創造)と在らしめられる(被造)における存在論的優位性 (Priorität) の問題としてうけとめられている。以上のようなアナログア論からは本来、一義性と多義性の中間の関係性であるアナログアが、unum の主導によって明らかに変節されている姿を見ることができる。そこには、トマス存在論を受け継ぎつつも、一切を神に帰するという徹底的方位性がある。神へと帰する方位性は、しかしながら我々被造物から発して神へと至る途^{みち}をいうものではなく、神の側からの方位性を語るものである。アウグスティヌスの言葉を引いてエックハルトは次のように語る。

「あなた(神)は私のもとにいた。そして私はあなたのもとにいなかった。」「あなたは私のもとにいた」なぜならばあなたは一切のものから区別なきものであるから。「私はあなたのもとにいなかった」なぜならば私は造られたあるものとして、区別あるものであるから。⁶⁵

神は区別なきもの (indistinctum) として一切の区別あるもの (distinctum) を在らしめる存在の根拠であって神の側からこそその無別性は一方的に、即ち analektisch (von oben her nach hinten hin) に成立してくるものである。それに対して区別性はアウグスティヌスの引用からも明らかな様に被造物の側からの言表である。

unum を indistinctum と展いた時、そこに成ずる関係性が以上のようにキリスト教神論の意味世界をロゴスの上に刻んだことになる。

Henologie から Theologie への道はしかしここまででは未だ半ばにすぎない。indistinctum (区別なきもの) と distinctum (区別あるもの) との間の distinctio (区別性) に関していわば dialektisch に語られたエックハルトの

次のような言葉が残されているからである。

3・2・3 indistinctum（区別なきもの）と三・一神論

自己の無別性 (indistinctio) により区別されている一切のものは、それが区別がなければならないほど、それだけ一層区別があることになる (quanto est indistinctius, tanto est distinctius)。即ちそれは正にその無別性 (indistinctio) によって区別されているからである。逆に区別があればあるほど、それだけ一層区別がない (quanto distinctius, tanto indistinctius)。というのは、それはその区別性によって区別なきものから区別されているからである。つまりそれが区別あればある程、それだけ一層それは区別がない。そしてそれが区別なければならない程、それだけ一層それは、先に語ったように、区別がある。神はしかし自らの無別性によって区別されている区別なきものであり、トマスが p. I. q. 7, a. 1 の最後でいっている通りである。というのも神は、ダマスコのヨハネが語っているように、無限のそしてそれ故に区別なき実体の海だからである。⁷³

この資料は（便宜上「資料 Q」—Quellenmaterial—と呼ぶことにする）一見して極めて不可解であるといわざるをえない。まず一般的論理性として、およそ区別なきもの (indistinctum) とはその無別性 (indistinctio) によって、区別あるもの (distinctum) から区別されている (distinguitur) のであるから、その無別性が深まれば深まるほど、区別あるものからの区別は大きくなるとされる。先にみた個体的区別としての相対区別と区別なきものと区別あるものとの間の絶対区別という二つの相異なる区別性の観点が導入され、無別性が深まれば、絶対区別も深まるとされる。

確かに unum が indistinctum と展開された時、indistinctum に構造的な関係性が他ならぬ indistinctum と distinctum との間にある distinctio と indistinctio という二視点を拓くことになった。そしてこの問題は存在論に即

して見てきたところである。しかし今度は *indistinctum* と *distinctum* の相互の動態的連関性という新たな思惟の局面に我々は当面するのである。さて資料Qの後半では前半とは逆に、区別があればある程、それだけ一層区別がない (*quanto distinctius, tanto indistinctius*) とされ、その理由は、区別あるものはその区別性によって区別なきものから区別されていることがあげられている。資料前半と後半はまとめられて、区別あればあるほど、区別なく、区別なければいけなくほど区別あるとされ、最後に、神はその無別性によって区別されている区別なききものであると述べられて、区別なきものと神との同定が図られている。この相互関係はさしあたり二通りの仕方ewith読みとることができるであろう。第一に、区別あるもの全体からの区別が大きければ大きいほど神の無別性は大きくなり、神の無別性が大きくなればなるほど、区別あるもの全体との区別も大きくなると読む仕方。第二に、区別あるもの同志の区別性が大きければ大きいほど神の無別性は大きくなり、神の無別性が大きくなればなるほど区別あるもの同志の区別性が大きくなると解する仕方である。つまりエックハルトの導入した二種の区別性にそれぞれ神の無別性を対応させたわけであるが、しかしこの二つは結局は同じ事を語っている。区別あるもの全体からの区別といっても、区別あるもの全体を区別あるものとしているのは、個々の区別あるものの有する区別性であるからである。従って、区別なきものは、その無別性によって、区別あるものから区別され、区別あるものは、その区別性によって区別なきものから区別されている限り、区別あればあるほど区別なく、区別なければいけなくほど区別あるという比例関係は両者の無別性と区別性の比例関係へと帰せられることになる。しかしこの無別性と区別性との *quanto*~, *tanto*~ という表現を用いた相即比例の増大関係は、区別なきものを神とした時に、そもそもどんな事態を語ろうとするものなのであろうか。無別性が深まり、絶対区別が深まると語られること自体、自家撞着といわざるをえない。深まる余地のある無別性は早速無別性とはいいいがたく、又深まる関係性を絶しているから

こそ絶対区別であったはずである。とするとこの資料は一体何を語っているであろうか。例えば、神が神の超越性に徹すれば徹するほど、世界は百花繚乱たる個物の多彩な景色に色どられる。そういった神と被造物の矛盾的なしかもそれによって両者の本質が余すところなく成就されるようなありさまを論理ならざる論理として指し示したと解すべきであろうか。しかしそれにしては、被造物がその区別性を深めるという深化の事態の動的プロセスが、そして神がその無別性を深めるという神の自己深化過程の事態が、どんなエックハルトの思惟の内実に対応しているのか依然として不可解といわざるをえない。とするならば、この関係性をエックハルトの別の思惟の枠組に移して理解する途はないであろうか。その可能性を捜るための準備作業として次の資料をまず検討してみたい。

被造物は自らの様態に従いその区別性によって（他から）区別されている。それは即ち自らの内で分けへだてられていず、他から分けへだてられている（*indivisa in se, divisa ab aliis*）。それ故にそれが自らの内で分けへだてられていなければいけないほど、あるいは分けへだてられていることが少なければ少ないほど、ますますそれは他のものから分けへだてられている。そして逆に、それが他から区別されていれば（*distinguitur*）いるほど、それだけ一層自らの内では区別されることが少ない。最初の文は根拠（*causa*）を示し、第二の文はその徴（*signum*）である。⁹³

さてここでは明らかに区別あるもの *distinctum* としての被造物についてだけが論ぜられている。そして先の資料Qにおける区別性と無別性の比例関係は、そのまま被造物の自己内不可分性と他からの区別性とに置き直されて同様の仕方でも論じられている。ただしこの場合被造物の無別性として語られているのは、被造物の個体的自己同一性であって、この個物の自己同一性によって各々の被造物は他の被造物から区別されていることになる。するとここでの比例関係性は何を意味するものなのであろうか。これを人間における自己同一意識成立の

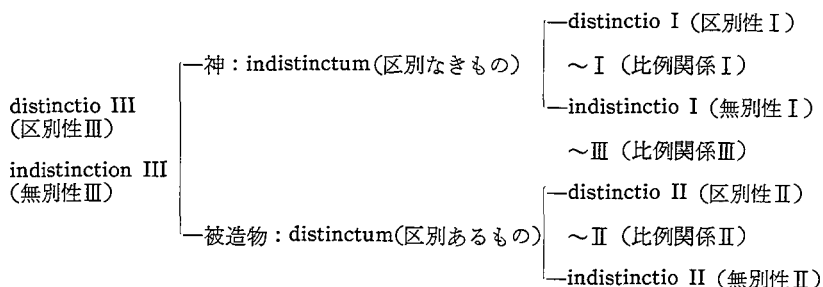
問題として次のように解釈することも可能であろう。つまり我々にあっては自己同一の意識は他物他者との関係と深く結びついている。文の最後でエックハルトが、自己内不可分性が他者からの区別の根拠となっていることを *causa* (根拠) と *signum* (徴し) という語で述べているように、私が私であることによって他からの区別が成立する。即ち他者との区別の根拠は自己内不可分性として表わされている自己同一性にあるが、この自己同一性をより深めていくのは、それによって成じた他者との間の区別性である。我々が他の被造物を自己の外に立つ自己ならざる対象と見て、これと関係をきり結ぶほどに自己意識が一層強固なるものとなる。そしてこの自己同一意識が深まれば深まるほど、外なる被造物は自己にとってその区別性を深め、ますますその対象性を露わにしてくることになる。その露わな対象性において成立してくる関係性が所有や獲得、支配等の意志である。その意志の主体のあり方をエックハルトは *eigenschaft* (我性、我執) という語で表わす。これは被造物 (人間) における無別性と区別性のネガティブな相互深化の関係であるが、この理解の枠組を資料Qの相互関係にあてはめて、しかも神論として見ていくとしたらどうか。即ち神における無別性と区別性の問題に置き換えて考えてみようとするのである。この手続きの正当性を我々はドイツ語資料中の次の文の内に見出す。

その区別性は一性より来るものである。(私が語るのは) 三位一体の内での区別性である。一性は区別性であり、区別性は一性である。区別性が大きければ大きいほど、それだけ一性も大きい。というのもそれは (正に) 区別なき区別性だからである。⁶⁴

神における区別性とはこの場合、父と子と聖霊という神の三つの位格 (ペルソナ) であり、一性 (無別性) とは神が神であるその自己同一性をいう。そしてこの三位と一性との間に先の資料Qにおける比例関係が持ち込まれている。即ち三位のペルソナの異性は神の内の *distinctio* (区別性) に当たり、神の自己

同一性としての一性が神の内の *indistinctio* (無別性) に当たることになる。

ここで我々は、このドイツ語資料をも含めて、今迄に登場してきた *indistinctio* (無別性) 及び *distinctio* (区別性) という概念がどのような枠組においてエックハルトでは用いられていたかを全体的展望を得るためにまとめてみることにする。はじめに *indistinctum* (区別なきもの、神) と *distinctum* (区別あるもの、被造物) との間に *indistinctio* と *distinctio* とが措定され、*esse* をめぐる存在論的視点からと、神の絶対超越性の観点からそれぞれ語られる。次に *distinctum* たる被造物においても、自己同一性としての *indistinctio* と他の被造物からの区別性としての *distinctio* が語られる。そして最後に神の内にあっても三位一体論に即して *indistinctio* と *distinctio* が神の一性とペルソナの異性として述べられる。そしてこれらの三つの *indistinctio* — *distinctio* の間に同じく比例的相互連関が見られることになる。しかしその場合、*indistinctio* が深まるにつれて、他方の *distinctio* も深まるという関係性が語られているだけにすぎず、そのことが一体何を意味するのかは一切説明されていなかった。エックハルトでは以上のようにこのペア概念がいくつかの思惟の枠組を変えながら使用されているのでこれをわかりやすく更に図式的にまとめてみると次のようになる。「～」は問題となっている比例関係を表わす。



distinctio I —— 神の三位の異性

indistinctio I —— 神の三位の一性

distinctio II ——被造物間の個体的区別性、相対区別

indistinctio II ——被造物の自己同一性

distinctio III ——神と被造物との絶対区別性 (esse の様態に基づく)

indistinctio III ——神と被造物との無別性 (esse の帰属に基づく)

～Ⅰ——distinctio I と indistinctio I との比例関係 (神)

～Ⅱ——distinctio II と indistinctio II との比例関係 (被造物)

～Ⅲ——indistinctio I と distinctio II との比例関係 (神と被造物)

我々は以下、～Ⅲの思弁を～Ⅰの思弁に置きかえて理解していこうとするのである。この～Ⅰと～Ⅱとは共通な意図が背景として導入されている。謂うならばそれは救済論的通景 (die soteriologische Perspektive) とでも呼ぶべき、エックハルトの全思惟を根底から方向づける根本趨勢 (Grundzug) である。この比例関係に託された救済論的意味をどう読みとっていくか、問題はここにある。即ち～Ⅰと～Ⅱとの両比例関係が救済論的通景からどのようにひとつに結びついているのか見究めなければならないのである。

まず distinctio I, 即ち神の内の三位の異性に関してみるならば、ドイツ語資料群では次のようにとらえられている。

それ故私は父の本質は、子を生むこと (den sun gebere) であり、子の本質は、私が彼の内に彼にならって生れることであると語る。聖霊の本質は、私が聖霊の内で焼きつくされ、その内で完全に融かされて、余すところなく愛へと変貌することである。⁹³

父たる神が子をもうけその間に聖霊の発出があるとする神の三つの位格の通常理解がエックハルトでは魂 (Seele) の救済論的場に直載されていることが確認できる。子と聖霊を介して成ずる神のいわば自己認識が「魂の内における神の誕生 (Gottesgeburt in der Seele)」としてとらえ直されていくのである。

神は自己自身から、自己自身の内へと自らを生み、そして再び自らの内へと自己を生む。その誕生が完全であればあるほど、それだけ多く生むこと

になる。私は次のようにいう。神は完全に一なるものである。神が認識するのはただ自分ひとりである。神は自らを子の内で欠けたところなく生むのである。⁷⁴

ここでは神が子（イエス）を生むことが神の自己認識の働きであり、神の一性から誕生した子も何の欠けたところなく神自身と同じであることが説明される。そしてこの父と子の同一は、子と魂の同一へとつながっていく。

父はその息子を魂の最内奥で生み、そしてあなたをそのひとり子の息子と共に同じひとり子として生むのである。⁷⁵

以上から神の内の *distinctio I*（区別性 I）は神の父、子、聖霊としての三つの位格であり、その位格を通じてなされる神の自己認識が、魂の救済論的事態と密接に結びついていることをみた。次にならば神の内の *indistinctio I*（無別性 I）についてはどうであろうか。これも又ドイツ語資料群によって搜っていくことにする。エックハルトのドイツ語による論述（Traktat）に「von abegescheidenheit（離脱について）」という著作が残されているが、その内に次のように語られている箇所がある。

というのも神が神であるということ（daz got ist got）、そのことを神は神の不動の離脱から（von siner unbewegelichen abegescheidenheit）得ているのであり、その離脱から神は神の純粹さも単一さも不変性も得ているからである。⁷⁶

「神が神であること（daz got ist got）」という神の自己同一の根拠が神の不動の離脱に求められている。そして次には、

さてあなたは、神がこの不動の離脱の内に永遠にあったし又尚もあることを知るべきである。更に神が天と地とを創造した時、あたかも一つの被造物も創造されなかったかのようにそれは神の不動の離脱にはいささかも関わりがなかったことを知らなければならない。⁷⁷

この神の離脱性は、神が天地を創造した時にあっても三位の位格神の業^{わざ}から超

絶した不動性としてありつづけたと語られる。そして更に救済論的出来事に関しても次のように述べられる。

私は加えて次のように更にいう。子が神性の内で人となろうとし、なり、そして十字架の苦しみを受けた時も、神が人になるということなど一度もなかったかのようにそれは神の不動の離脱にはいささかも関わりを持たなかったと。⁶⁴

この三位の神と離脱との無関係性は、～I（比例性I）に即して同じように説かれていく。まずはじめに神の内の不動の離脱性の問題は、ゲッセマネで「わたしは悲しみのあまり死ぬほどである。」（マタイ、26, 38；マルコ、14, 34）と悲痛にみちで語ったイエスと、十字架の下で嘆き悲しむ聖母マリアの内の不動の離脱性として考察され、イエスもマリアも「外なる人 *homo exterior*」にあって悲しみ、「内なる人 *homo interior*」にあっては不動であったと説かれる。これをうけて次のように更にドアの比喩が用いられ説明されていく。

ドアはちょうつがいによって開閉する。さて私はドアの戸板を外なる人にとえ、このちょうつがいを内なる人になぞらえてみる。ドアが開閉する時には、なるほど戸板は前後に動くけれども、ちょうつがいは不動にして自らの場にとどまっている。従ってけっして変ることはない。あなたが正しく理解するならば、離脱についてもこれと同じことなのである。⁶⁵

このドアとちょうつがいの軸釘との関係に即してまとめれば、ドアの開閉の自由さを保証する根拠こそが軸釘の不動性であるということになり、この軸釘が開閉運動と無関係に不動であればあるほど、ドアはそれだけ自由に開けたてしうことになる。先の天地創造も神の不動の離脱がその根拠となり、御子の誕生、十字架の死も、神の不動の離脱故に救済論的出来事となりうるとされよう。いうまでもなく、神の不動の離脱は *indistinctio I* に当たり、神のペルソナを介する自己認識は魂の内における神の誕生という救済論的通景をとりこみつつ *distinctio I* に相応する。神が無別性を深めれば深める程、三位のべ

ルソナを介する神の自己認識は活性化し、父である位格神の本質的行為、子を生むことがより一層深く遂行されていくことになる。しかし神が無別性を深めていくという事態はどのように理解したらよいのであろうか。ここには魂の側の離脱の深さのプロセスが反映されていると解釈できる。離脱こそが魂の内ににおける神の誕生の場であるとされるからである。

魂の内での離脱の完全な成就是それ故、三位の区別性を根拠づける神の無別性 (indistinctio I) の深みに至ることとひとつにみられている。これをエックハルトは「神性への突破 *Durchbruch zur Gottheit*」という *Terminus* で語る。indistinctio I (神の無別性) は神の「離脱性」であり、「神性の闇」である。あるいは「荒野」とも「静寂の沙漠」などとも多くのメタファーによって語られている。

このように資料 Q にみられた ~Ⅲ は ~Ⅰ に置きかえてみるとエックハルトの思惟全体のコンテクストを十分に反映しながら理解しえるのである。そもそもエックハルトが *unum* である神を *indistinctum* と *relatio* の内で展開した時、既に三位のペルソナの異性 (区別性) が他ならぬ神の無別性によって根拠づけられるという思惟のモチーフの方向性がこの展開の内には盛り込まれていたというべきであろう。神を *indistinctum* とした時、エックハルトは新たに *distinctum* との即ち被造物との関係性から神論を展開させようとしたのであるから、そこには救済論的通景が想定されていることは当然ともいうことができる。しかし神論である限り、*indistinctum* (区別なきもの) としての神の無別性は神の内での否定契機 *distinctio* (区別性) との依立関係によって完結されていなければならないはずである。被造物の区別性に依存してはじめて神は区別なきものであるとされることはできない。神論として神を区別なきものと定義するならば、その無別性は自らの構造的否定契機を自らの内に必然的に持たねばならないだろう。その意味で *unum* を *indistinctum* として神論上展開した時、自己の内なる多者性、異性、区別性、即ち三位のペルソナの別が不

可欠な構造的必然契機として既に前提されていたといえる。三位一体論はキリスト教徒にとり啓示の真理であり、秘義であり、キリスト教的神論の核心をなすものである。indistinctum という unum の観点においてノイプラトンの Henologie はキリスト教的 Theologie へはっきりと変貌をとげたことになる。

3・3 「negatio negationis (否定の否定)

としての unum (一者)」の観点

この第三の観点において unum は働きとしての否定性のダイナミズムを一層際立たせてくる。

従って unum (一者) とは第一に響きからは (voce) 否定するもの (negativum) であり、事柄自体からは (re ipsa) しかしながら肯定するものであるということをここで知らねばならない。更にはそれは否定の否定 (negatio negationis) であり、これは最も純粋な肯定であり、完全な意味で肯定された概念である。⁶³

そのように例えば超越的一者 (unum transcendens) は言葉の響きからは (in voce) 否定 (negatio) であるが、言葉の意味からは (in significato) 純粋な肯定 (mera affirmatio) である。「私は有ってあるものである。」(Ex. 3. 14) という言葉にあるように。⁶⁴

以上の二箇所からの引用は unum が否定の姿を取りながら、しかもその意味内実において純粋な肯定であることを示しているが、姿において否定、内実において肯定という構造をもった概念によって神論は新たな展開をみることになる。即ち unum を negatio negationis と展いた時、排除と確保という二つのモメントが明確にそこに導入されたこととなる。negatio negationis という概念の二重の否定を negatio (=negatio II) negationis (=negatio I) と便宜上するならば、この negatio I が何を意味し、又その negatio I の否定 negatio II が神論としてどんな事柄へと結びついていくのであろうか。更に

この神論としての *negatio negationis* を、エックハルトの全思惟を貫ぬく救済論的通景に置いてみた時、この神論はどのような要請と動性とをえて展開されていくのであろうか。この概念の二つのモメント、否定による排除のモメントと、肯定による確保のモメントに添ってこの問題を追っていくことにしたい。

3・3・1 第一否定性 (*negatio I*)

一者を語る否定の否定 (*negatio negationis*) とは結局、次のことを指し示しているのである。つまりこのように表示された概念は、この概念に属するすべてのものを内包し、そしてその反対の概念に属する一切を排除している。⁶⁴

negatio negationis にとってその反対の概念とは *negatio*、即ち *negatio II negationis I* の第一の否定性 *negatio I* に他ならない。この否定されるべき否定性 (*negatio I*) については又次のように語られている。

その上一つの否定性は真であるいかなる教示も含むことはなく、その否定性は何も主張せず、肯定性の内においてその確固たる依り処を得るのである。それ自身にあっては徹頭徹尾不完全であるにすぎない。従って否定性は神の内ではいかなる場もけっして得ることはない。というのも神は有って有る者であり (Ex. 3. 14) そしてひとりである (Gal. 3. 20) からである。「ひとりである (*unus*)」とはしかし否定の否定を語るものである。⁶⁵

否定性 I はそれ自身にあっては徹頭徹尾不完全であり、神の内においてはいかなる場も持たないものであるとされているが、神論としてこの否定性は従って、神ならざる被造物を成立せしめている被造の本質を指すと想定されうる。この否定性は次のように語り直されていく。

というのも一者は有と同様にすべてのものに共通しているからである。さらに一者それ自身の内にはいかなる悪もいかなる欠如もいかなる形相低下

もいかなる欠乏もなく、たとえ二重の否定性があろうとも、いかなる否定性もない。なぜならば一者は区別されているあり方や数や多様なあり方を否定するからである。⁶⁸

第一の否定性 (negatio I) は被造物の区別性、多数性、他者性を意味するとここからは理解ができるが、なぜ、区別性、多数性、他者性が否定性なのであろうか。ラテン語資料群ではわずかに 2, 3 の次のような説明が目につれるだけである。

どの否定性も何らかの有 (aliquid esse) を否定している。そして否定性とはこの有の欠如 (esse carentia) を表現したものなのである。⁶⁹

negatio I (否定性 I) が何らかの有を否定することによって、有の欠如を表明したものであるとされるが、この有の否定と欠如の関係をどんな思弁として理解したらよいのかここでは後続の文にも手がかりが絶たれている。更に先の区別性あるいは多数性、他者性との連関も未だ不明のままである。ただし否定性が esse に関わる問題として考えられていることは知ることができる。この方向からは次のような説明がある。

神のこちら側 (citra deum) にある一切のものは、それが有のこちら側 (citra esse) にあることから、存在するものであり、そして存在しないものでもある (est ens et non ens) どのものにあって、それが有の下にあり有のこちら側にあるので、何らかの有 (aliquid esse) が否定されている。従ってそれには否定性がふさわしい。しかし有それ自体にはどんな有も否定されることはない。ちょうど動物 (という類) から例えばライオンといった特定の動物が排除されることがないのと同じである。⁷⁰

ここでも有そのものに対して個々の被造物は何らかの有の否定を含むものであることが今迄と同様に述べられているが、新たな観点はその否定性が ipsum esse とは異なる被造物のあり方それ自体に関わるものであり、ens であり同時に non ens であるというようなあり方としてとらえられている点である。

例に即するならば、ライオンという特定の動物はライオンであることによって既に *ens* であるが、*ipsum esse* のように一切の *ens* を内に含み持つことがないために *non ens* とされる。個々の被造物が *non ens* (非有) としての *negatio I* (否定性 I) を持つと語られる思弁はエックハルトのドイツ語資料群では次の一箇処に明確な形を与えられ説明されている。

一 (Ein) とは否定の否定 (*ein versagen des versagennes*) である。

一切の被造物は自らにひとつの否定性を担っている。ひとつのある被造物であることは他の別の被造物であることを否定する。あるひとりの天使はその天使がある別の天使であることを否定している。神はしかしながら否定の否定である。神は一であり一切の他を否定する。なぜならば、神の外には何もものないからである。一切の被造物は神の内にあり、そして神自身の神性である。このことが私がさきに語った充実 (*ein vüllede*) ということの意味である。⁶⁹

ラテン語資料群ではくり返し採り上げられていた神は否定の否定であるという命題はドイツ語資料群ではわずかにこの箇処に見られるにすぎない。⁶⁹ しかしながらこの箇処から我々は否定性 I (*negatio I*) の明確な意味内容をつかみ出すことができる。一切の被造物の携える否定性とは他のものではないという非他者を意味する自己同一性を語るものである。被造物の有する区別性、多数性、他者性とは被造物の自己同一性を支える被造的本質をなすものに他ならない。とすると、*esse* をめぐる存在論的テーマ領域では、否定性 I は被造物の *essentia* (本質) 即ち *quidditas* (何々性) としての本質によって成立している区別性 II (*distinctio II*) と密接に結びついてくることが明らかとなる。我我は前章の被造物における *distinctio II* と *indistinctio II* との関係性がここでは *negatio I* として再び登場してくるのを確認する。区別性が否定性としてとらえ直された時、そこにはよりはっきりとした形でエックハルトの意図が表われている。まず存在論的にこの否定の否定をみてみると、神は否定の否

定であるとされた時、本質 (essentia) によって制限された esse のあり方が、他者ではないという自己同一性を被造物に成立せしむることになる。従ってその否定 negatio II は esse 自身を制限するようないかなる本質 (essentia) も神の内にはないという無限なる esse、即ち ipsum esse の指し示しであった。存在論的には negatio negationis は以上のように理解ができるが、この negatio I は救済論的通景からは我々人間において成立している自己同一性の意識そのものへの脈絡の内にとらえ直されてくることになる。

3・3・2 第二否定性 (negatio II)

我々区別あるもの distinctum としての人間は非他者としての区別性 distinctio II によって自己同一性を成立させ、自己である意識を深めていく。この自己意識が他の被造物に向い行く典型的なあり方をエックハルトは eigenschaft (Ich-Bindung) 我執、自我性と呼び、魂の内での神の誕生を妨げる最大の障害ととらえる。エックハルトは現に我々にあって成立している区別性 II によるこの自己同一性の意識を、神と被造物の間の絶対的区別性を表わす distinctio III の自覚によって解消すべきことを説く。被造物はその都度、継続的創造 (creatio continua) によって神の帰属の esse (有) を借り受けて在らしめられているのであり、本来自己自身に帰属するものは何もない。この何もないという無こそがそれ故に被造物の本質なのである。しかしながら我々は自身の有をあたかも自己の固有の帰属と思いこみ自己同一意識を他の被造物との区別性の上に成立させ、この自己意識を増々強固なるものに仕立て上げ、そこから所有、獲得等の能所主客の対他関係を深めていく。そしてこの関係項たる他者の変貌、崩壊、消失等によって限らない苦しみの淵にあえぐこととなるのだとエックハルトはこの eigenschaft の本質を見抜くのである。eigenschaft が自己同一の構造的契機である限り、神へと向けてなされる一切の行為といえども、それが祈りであろうと善き行いであろうと瞑想であろうと、一切が空しいとき

れるのである。即ち区別性Ⅱに基づく自己意識から神に向けて発動する一切の被造的行為の放棄と断念が *negatio II* の救済論的意味となるのである。この放棄と断念は、我々の起源であり本質である無 (*niht*) を主体的に生きることの意味している。人間の側から神へと至る途はないことを知り、現に成立している欲望の主体の自己性に思い衝ること、この徹底的な被造物の自己認識が他ならぬ *negatio negationis* の神論の救済論的メッセージである。この時神の側の彼方から恩寵の途が拓かれてくるとエックハルトは語る。この自己無化、自己否定の道のりを「離脱 *abegescheidenheit*」と呼ぶ。*eigenschaft* (我執、自我性) に基礎を置く自己同一意識である限り、そこで求められる神は欲望の一対象でしかありえない。

しかし多くの人達は神を牛をながめるような目で見たいと思っている。彼等は牛を愛するように神を愛したいと思っている。あなたはミルクやチーズや自分自身の利益のために牛を愛しているが、神を外的な富のためにあるいは内的な慰めのために愛する人たちは皆それと同じである。彼等は神を正しく愛しているのではなく、自分の利益を愛しているのである。⁶¹

この我々の被造的意志の否定は、*quidditas* としての *essentia* が *esse* に対して限定性として働く以前、つまり被造物が被造物として在らしめられる以前、創造以前への回帰という表現の下で語られるに至る。

我々自らが未だ存在せぬ時にそうであったように、自らの被造的な意志より自由でなければならない。⁶²

そしてこの創造以前の *esse* のあり方、即ち *ipsum esse* としての *unum* のあり方は、個別化原理の否定として、神の受肉 (*incarnatio*) の理解にも反映され「離脱 *abegescheidenheit*」の根拠とされていく。即ち神が人となったその真の意味は、Heinrich や Konrad という個々の人間 (*ein Mensch*) としてのイエスにあるのではなく、神が一なる人間性 (*ein Menschheit*) をとったというところに存在するとされ、この人間性はイエスにもすべての人間に

も共通に不可分なものとして備わっている救済的原理とみなされるに至る。我々は Heinrich とか Konrad とかいった個的区別性（区別性Ⅱ）において自己同一を図るのではなく、人間性というその一性に向って一切の偶有性（Akzidens）を超越していく必要性が説かれてくる。我々は *distinctio* Ⅱ（個的区別性）の否定において、つまり *negatio negationis* の限りない脱自のプロセスにおいて、自己同一を図らねばならないとされる。

安息とは確かに奪（*privatio*）であるが、しかし奪の奪（*privatio privationis*）であり、存在するものといいかえられる一者が、多者性によって与えられている有の奪の奪であるように、つまり動の奪である。多者性の奪としての一性が神の最も純粋な一性であるように、奪の奪はしかしながら純粋な完全な有の肯定である。そのように又、神の安息は全く完全であり純粋である。なぜならば神の安息は一切の動の奪（*privatio omnis motus*）だからである。⁶³

三位の神が直に一神であるというその無別性は神が神であること即ち神の神性（*gotheit*）であったが、ここでも神の三位の多者性の奪が神の一性であり、そこにこそ神の不動性たる安息があるとされる。アリストテレスの影響がここでは明らかに看取できる。アリストテレスにあってはキネシス（運動）とはデュナミスからエネルゲイアへの、つまり可能態にあるものが現実態に向う現勢過程を語るものであり、純粋現実態たるエンテレケイア、即ち不動の動者にあっては一切のキネシスは展開し得るところまで展開し尽され純粋形相たる不動者として安息の内にあるものとされている。この神の安息は同時に救済論的通景により魂自身の不動の安息と同一視され、魂の離脱とされる。神性（*gotheit*）は神の離脱性であり、同時に魂の離脱性でもあり、一なる不動の安息とされるのである。そしてこの観点より *ein einic ein*⁶⁴（一の一なる一）即ち *unum* の余すところなき現前が、神と魂の二者の合一ではなく、本来の一性において語られてくるのである。しかしその救済原理 *unum* はエックハルトにとって、

どこまでも神の三位の働きの根源として、キリスト教「神論」の基底となるべき思弁的核心を形成するものなのである。

「^{いつ}一なる神」。神が一であることの内に、神の神性が完成している。私は語る。もし神が一でなければ、神は決してその独り子を生むことはできないであろう。神が一であるそのことから、被造物と神性の内でなされる一切のことを神はくみいだすのである。私は更にこう語る。一性はひとり神のみがもつと。神の固有性は一性である。そこから神は、神であることをとり出すのである。そうでなければ神は神でないであろう。……神は一として一切の充実を持ち、そのことに神の本性はかかっている。そして神が一であることが魂にとっての浄福なのである。⁶⁹

神は *unum* (一者) であるとされた時、神論は *indistinctum* (区別なきもの), *negatio negationis* (否定の否定) というバリエーションを介して神と魂の一へと救済論的通景のもとにロゴス化されていくことになったが、*unum* のそれぞれの観点から見渡された神と被造物の関係性は、スコラ伝統の存在論を土台にしながら、神の絶対超越性と、世界を現に在らしめている神の内在的現実的力という、二律背反的關係の双立の問題として、*distinctio*, *indistinctio* といった概念を通じて、更にその概念に多様な意味領域を導入しつつ、展開されていった。このどうにか言葉に定位しようと苦慮している思弁の様を我々は主にラテン語資料群によって跡づけ、解釈を試みてきたわけである。苦渋の工房にあって彼をとらえていた確信は驚くべき告示 (*manifestatio*) として次の様に明される。

この話が理解できない人は、そのことで心を悩ませてはならない。その人がこの真理に等しくならない限り、この話を理解できるようにはけっしてならないからである。それは、神の心に発して直接にここにやってきたひとつの露わな真理だからである。⁶⁹

問題は、内絶とでもいうような己れの淵から、今現に尽くることなく湧き出す

るこのもの、一切の思惟が杜絶しつつひたされるこのものに他ならないことを
エックハルトは語っている。

注(1) スースは一者からの第一の流出によって生まれるが、プロティノスの世界生成の
階梯を流出 (emanatio) の存在論的プライオリティーから一挙に眺望するならば次
の様な便宜的図式が一般的である。

叡知界 (κόσμος νοητός)	{	一者 (hen)
		知性 (nous)
		魂 (psyche)
感性界 (κόσμος αἰσθητός)	{	天体 (οὐρανός)
		人間
		動物
		植物
		無生物
		質料 (ὕλη)

以下本論のプロティノス理解は次の書の解釈に導びかれている。

Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7) Übersetzt, eingeleitet und
kommentiert von Werner Beierwaltes, Klostermann 1967.

- (2) エネアデス V, 1, 7, 「三つの原理的なものについて」: 「しかし, かのものがその
まま知性となるのではない。すると, どのようにして知性を生むのであろうか。む
ろん, 自己自身の方をふりむいて, 完全に見てしまうことによってである。そして
この見るはたらきが知性なのである。(田中美知太郎訳, 中央公論社, 世界の名著)
- (3) 例えばエネアデス VI, 9, 5, それの本性はおよそ最善なるものの源泉となるがご
ときものであり, 存在を生む力として, 自己自身のうちにそのまま止まって, 減少
することのないようなものであり, またそれによって生ぜしめられるもののうちに
存在するということもないものなのである。
- (4) エネアデス VI, 8, 18.
- (5) Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, Hsg. im Auftrage
der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. (以下ドイツ語著作
DW, ラテン語著作 LW と略す) LW I, 149.
- (6) LW II, 281, 1: omnis perfectio maxime generalis, puta esse, unum, verum,
bonum, lux, iustitia et huiusmodi.
- (7) LW II, 360; LW IV, 453, 10; トマス・アクィナス 「神学大全 (s. th.)」 I. q.
11, a. 1: 一は有の上に何らかのものをも附け加えるわけではなく, それは単に分
割の否定を附け加えるにとどまる。「一」とは, すなわち, 「分たれざる有」 ens
indivisum 以外の何ものを表示するものでもないものである。(高田三郎訳, 創文

社)

- (8) LW II, 485, 11~486, 1: *Adhuc autem ante quaelibet duo aut plura necessario et in re et in omni apprehensione prius cadit unum.*
- (9) LW II, 443.
- (10) LW IV, 263~270.
- (11) Cf. *In. Exodum* n. 53 (ex Augustino); トマス, s. th. I. q. 8. a. 1: *deus totus in omnibus et in sigulis entibus*
- (12) LW IV, 263f.
- (13) LW IV, 264.
- (14) この問題に関しては小論「マイスター・エックハルトにおけるロゴス論—*Analektik* と *Exemplarismus*—」(早稲田商学 320 号, 文化特集号, S. 62. 1 月, p. 33~p. 73) 参照の事。
- (15) LW IV, 265.
- (16) *ibd.*
- (17) LW IV, 266.
- (18) DW I, 109.
- (19) DW I, 92f.
- (20) LW IV, 266.
- (21) s. th. I. q. 66. a. 3.; LW II, 487, 3-7; 487, 10; 488, 9-14.
- (22) LW IV, 268. 参照
- (23) エネアデス VI, 9, 3.
- (24) エネアデス VI, 9, 5.
- (25) *Pseudo* (偽) という語が冠せられているのは、この一連の文書の著者とされている人物が其の著者でないことが判明しているからである。「しかも偽書としては、ヨーロッパ思想史のなかでも最も成功した部類に属するものの一つであろう。それは偽書であることが、約一千年以上の長期間にわたってほとんど曝露されることなく保たれた上に、その著作意図、すなわちキリスト教思想に何らかの影響を与えるという意図は、十分に達成されたからである。筆者はディオニシオスと名乗り、キリスト教会の第一世代に属する聖職者を装っている。そこで六世紀初頭にこの文書が流布し始めた当初から、この人物は使徒パウロの説教によって入信受洗したディオニシオス、すなわち「使徒行録」17・34に記されたアテネの裁判官ディオニシオス・アレオバギテスと思われてきた。その評価は中世をとおしてほとんど変わらず、ルネサンス以降多くの疑問が提出されたものの決定的な反証がなく、ようやく 19 世紀後半に至って、この著作群が 6 世紀初頭に成立したことが確証された。それ以来この著者の頭には *Pseudo* (偽りの) というタイトルが加えられることになる。

ディオニシオス文書がはじめて教会の文書に引用されたのは、キリスト単性論 (Monophysiten) に属するアンティオキアの司教セヴェロスの文書 (531年成立) であるといわれる。……7世紀には文書の真正性と使徒時代性は完全に認められた。……このように文書の真正性が認められ、使徒時代に書かれたものとして認定されると、この書は新約聖書に次ぐ権威をもつことになり、その権威は中世を通じて東西両教会で揺らぐことはなかった。それというのもキリスト教思想において、キリストと使徒の時代に近いほど、教説の権威は重いからである。このような権威に裏打ちされて新プラトン派の思想がキリスト教内に流れこんだことは、これを肯定的あるいは否定的といずれに評価するにせよ、キリスト教思想の形成にとってはなほ重要な事件であるといわなければならない。もとより聖書の成立がすでにヘレニズム思想の影響なしにはありえなかったが、その後独自に展開を遂げた新プラトン派の思想が、6世紀初頭という時点において、使徒に次ぐ権威のもとに、いわば高い濃度をもってキリスト教思想界に流入したのである。……ところでこの文書の成立に直接影響を及ぼしたと見られる思想家は、ギリシャ最後の哲学者といわれるプロクロス (412~485) である。19世紀も末になって、スティグルマイア (Styglmayr) とコッホ (Koch) の両哲学史家がそれぞれ独立に、この文書がプロクロスに依拠していることを立証した。したがってアテネの裁判官ディオニシオスの著者であることも決定的に否定され、ルネッサンス以来続いた著者の真偽論争も終結したのである。」(熊田陽一郎著「美と光、西洋思想史における光の考察」アウロラ叢書、国文社 p. 38f.)

- (26) ミーニュ版教父全集, ギリシャ教父第三巻, Migne PG 3, 997A~1048B.
- (27) 訳は創文社「神学大全」第1巻, p. 258ff. 高田三郎訳による。
- (28) s. th. I. q. 13. a. 2.
- (29) s. th. I. q. 13. a. 3.
- (30) Migne PG 3, 140CD~141A.
- (31) s. th. I. q. 13. a. 5.
- (32) LW IV, 320ff.
- (33) LW II, 292
- (34) De cael. hier. C. 2. § 3. PG 3. 141.
- (35) DW I, 43f.
- (36) DW III, 583.
- (37) DW I, 146.
- (38) Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts. Hsg. v. Franz Pfeiffer, Bd. II.: Meister Eckhart, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857, Aalen 1962. S. 313 (以下略称 pf.).

- (39) DW I, 146.
- (40) DW I, 284.
- (41) DW I, 346f.
- (42) pf. 80.
- (43) pf. 82f.
- (44) pf. 82.
- (45) バウロの回心前の名前
- (46) pf. 82.
- (47) pf. 318f.
- (48) pf. 320.
- (49) この箇所は写本の間に異なる二系統のあることが知られている。一つは「von nihte zuo nihte, あるいは von nite zv nvhte, 無から無へ」ともう一つは「von ihte zuo nihte, あるいは von ite zv nvhte, あるものから無へ」である。全集版では後者が採られ、ファイファーテキストでは前者が採られている。ここでは全集版によった。
- (50) pf. 320 (ただし注(38)参照の事)
- (51) 例えば, *Esse autem ipsum deus est.* LW II, 36. *Esse est deus.* LW I, 156.
- (52) 例えば, *ita quod deus est intellectus et intelligere* LW V. 40.
- (53) LW I, 150.
- (54) LW II, 303ff. ここで *libri sapientiae* と呼ばれている書は「ソロモンの知恵」として一般に知られた旧約聖書外典（アポクリファ）の一つである。アポクリファというギリシャ語は、「隠れたるもの」という意味だが、本来は「奥義の書」の意味で一般に用いられていたとされる。オリゲネスがこれを公の使用を許されない書物の意味に用いて、いわゆる「アポクリファ（典外聖書）」ではなく「プシウドエビグラファ（偽典）」として知られている諸々の書を指すのに用いた。「アポクリファ」という語の使用に根本的変化が生じたのは、ヒエロニムス（340～420年）の時であって、これまで西ヨーロッパで知られていなかった多くの書が東方教会から出てきたので、ヒエロニムスはこれを「アポクリファ」と呼び今日に至っているとされる。（日本聖公会出版部、アポクリファ解題参照）
- (55) LW II, 482.
- (56) LW II, 360.
- (57) LW II, 482f.
- (58) LW II, 484 参照の事。
- (59) LW II, 489.

- 60) ibd.
- 61) LW II, 490 参照。
- 62) s. th. I. q. 13. a. 5.
- 63) LW II, 483.
- 64) LW I, 156.
- 65) LW II, 483.
- 66) LW II, 110f.
- 67) LW IV, 265.
- 68) LW II, 483.
- 69) DW V, 36.
- 70) 詳しくは小論「マイスター・エックハルトに於ける思惟の動性とその存在論的理
拠，—アナログア論による定位—」（「宗教研究」256号1983年）p. 55～p. 80 参照
の事。
- 71) LW II, 483.
- 72) LW II, 490.
- 73) LW IV, 278.
- 74) DW I, 173.
- 75) pf. 191.
- 76) pf. 254.
- 77) pf. 207.
- 78) DW V, 412.
- 79) DW V, 413f.
- 80) DW V. 414.
- 81) DW V. 422.
- 82) LW II. 485.
- 83) LW II, 292f.
- 84) LW II, 486.
- 85) LW II. 289.
- 86) LW III, 176.
- 87) LW II, 486.
- 88) LW II, 77.
- 89) DW I, 363ff.
- 90) ドイツ語著作集の編者 Josef Quint は、「ein versagen des versagennes」とい
う表現は、私の見る限りでは、エックハルトのドイツ語著作の内では再び登場する
ことはないが、この表現は、ラテン語の *negatio negationis* に相当する」と全集

の注 (DW I, 363. Anm. 4) で語っている。

⑨₁) DW I, 274.

⑨₂) DW II, 491.

⑨₃) LW I, 306.

⑨₄) DW I, 31.

⑨₅) DW I, 368.

⑨₆) pf. 284.